







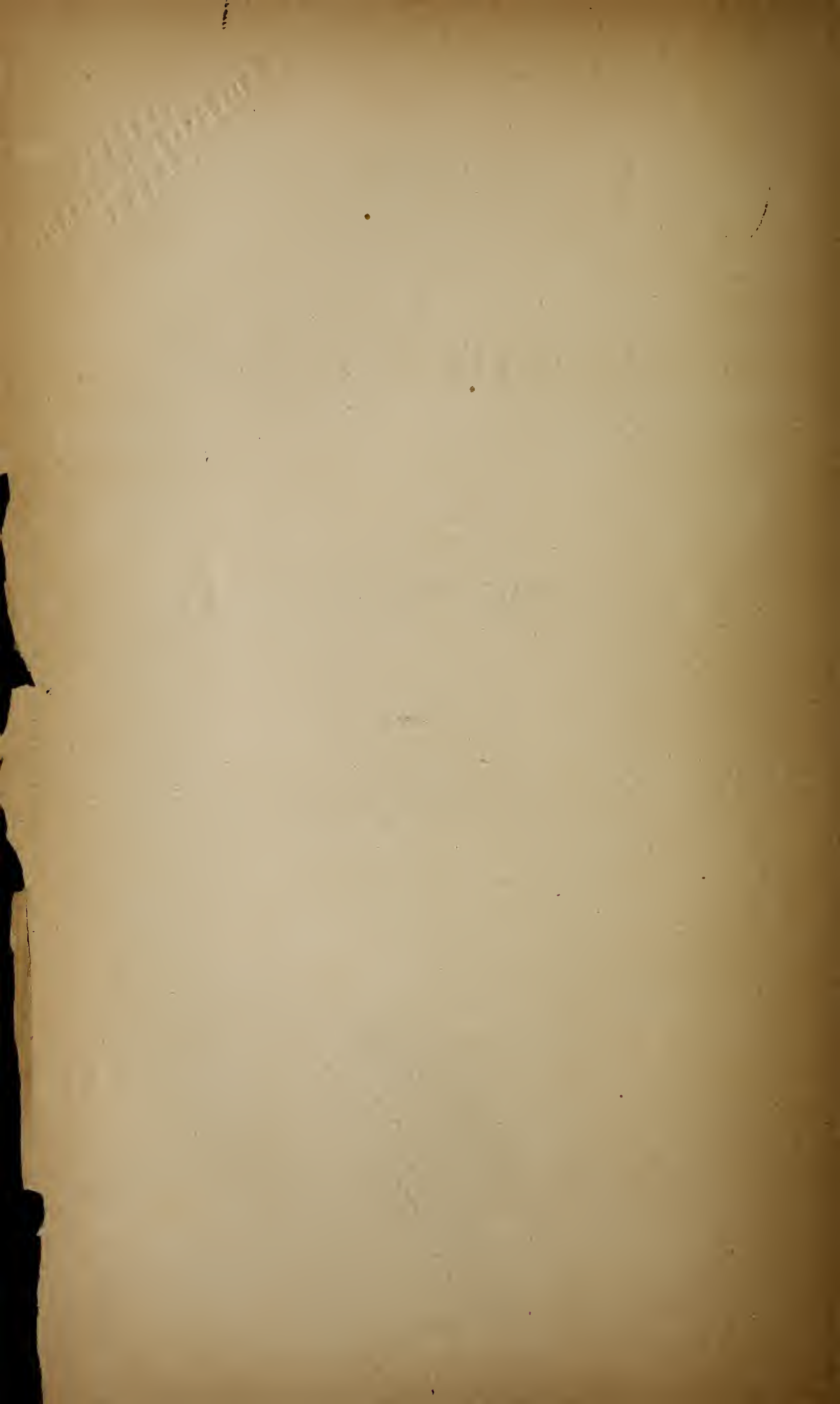


VORTRÄGE

UND

ABHANDLUNGEN.

ZWEITE SAMMLUNG.



VORTRÄGE

UND

ABHANDLUNGEN.

VON

EDUARD ZELLER.

ZWEITE SAMMLUNG.

LEIPZIG,
FUES'S VERLAG (R. REISLAND).
1877.



Vorwort.

Schon vor zwei Jahren habe ich in der Vorrede zu der neu aufgelegten ersten Sammlung meiner „Vorträge und Abhandlungen“ eine zweite in Aussicht gestellt, die ich nunmehr der Oeffentlichkeit übergebe. Im Vergleich mit der ersten zeigt dieselbe eine grössere Mannigfaltigkeit ihres Inhalts. Jene beschränkte sich auf Darstellungen, welche der Religionsgeschichte und der Geschichte der Philosophie angehören, und auf die Besprechung einiger wichtigen neueren Forschungen auf diesem Gebiet und der Männer, von denen sie ausgiengen. In der gegenwärtigen Zusammenstellung ist diese Seite meiner schriftstellerischen Thätigkeit zwar gleichfalls reichlich vertreten: Nr. 2—9, die volle Hälfte des Bandes, gehören ihr an. Diesen historischen, literargeschichtlichen und biographischen Arbeiten habe ich aber unter Nr. 10—12 einige rechtsphilosophisch-politische Betrachtungen, unter Nr. 1 eine ausführliche religionsphilosophische Erörterung, unter Nr. 13 und 14 zwei Vorträge über die Aufgabe und Bedeutung der Philosophie, und in den letzten Stücken dieser Sammlung zwei philosophische Untersuchungen angereiht, von denen sich die eine mit den Grundzügen der Erkenntnisstheorie, die andere mit einer in unsere ganze Weltanschauung tief eingreifenden metaphysischen Frage beschäftigt. Ich habe mich nun zwar bemüht, selbst in den rein philosophischen unter

diesen Darstellungen die Schulterminologie zu vermeiden, so weit diess irgend ohne Nachtheil für die Schärfe und Kürze des Ausdrucks geschehen konnte; allein es liegt in der Natur der Sache, dass sich hier nicht das gleiche Mass von Gemeinverständlichkeit erreichen lässt, wie da, wo man es mit Begriffen und Thatsachen zu thun hat, die jedem Gebildeten wenigstens in ihren allgemeinen Voraussetzungen geläufig zu sein pflegen. Musste ich mir aber auch sagen, dass diese Theile der vorliegenden Sammlung vielleicht nicht für alle meine Leser zugänglich genug sein werden, um ihr Interesse zu gewinnen, so wollte ich doch um so weniger darauf verzichten, sie ihr einzuverleiben, da die Gegenstände, auf welche sie sich beziehen, eben jetzt zu den dringendsten Aufgaben des Denkens gehören. Im übrigen habe ich das wenige, was ich zur Erläuterung einzelner von den hier vereinigten Arbeiten zu sagen hatte, jeder von ihnen an seinem Ort beigefügt.

Berlin, 21. Juli 1877.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

I. Ueber Ursprung und Wesen der Religion. (1877.) 1

II. Religion und Philosophie bei den Römern. (1865.) 93

III. Eine Arbeitseinstellung in Rom. Zur Charakteristik römischer Volkssagen. (1865.) 136

IV. Alexander und Peregrinus. Ein Betrüger und ein Schwärmer. (1877.) 154

V. Römische und griechische Urtheile über das Christenthum. (1876.) 189

VI. Die Sage von Petrus als römischem Bischof. (1875.) . . . 215

VII. Der Process Galilei's. (1876.) 252

VIII. Lessing als Theolog. (1870.) 283

IX. Drei deutsche Gelehrte 328

1. Albert Schwegler. (1858.) 329
2. Theodor Waitz. (1864.) 363
3. Georg Gottfried Gervinus. (1871.) 372

X. Die Politik in ihrem Verhältniss zum Recht. (1868.) . . . 380

XI. Das Recht der Nationalität und die freie Selbstbestimmung der Völker. (1870.) 399

XII. Nationalität und Humanität. (1873.) 433

XIII. Ueber die Aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften. (1868.) 445

XIV. Ueber die gegenwärtige Stellung und Aufgabe der deutschen Philosophie. (1872.) 467

XV. Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnisstheorie. (1862.) 479

Zusätze. (1877.) 496

XVI. Ueber teleologische und mechanische Naturerklärung in ihrer Anwendung auf das Weltganze. (1876.) 527

Druckfehler.

Seite	Zeile	statt	lies
Seite 2	Zeile 2	statt „fangt“	lies fängt.
„ 90	„ 9	„ „dessen	„ deren.
„ 274	„ 9	„ „das schon“	lies schon das.

I.

Ueber Ursprung und Wesen der Religion.

(1877.)

1.

Nichts entzieht sich leichter unserem Nachdenken, als das, was uns täglich umgibt und von Klein auf umgeben hat: die Dinge, die unseres Wissens immer vorhanden waren, die Vorgänge, die sich, so weit die Erinnerung reicht, in gleicher Weise wiederholten, die Annahmen, die seit unvordenklicher Zeit gegolten haben, die Gebräuche und Uebungen, mit denen es stets so gehalten wurde. Alles derartige erscheint als etwas selbstverständliches, das gar nicht anders sein könne; ebendamit als ein solches, das seine Nothwendigkeit in sich selbst trage, keiner Rechtfertigung und keiner Erklärung bedürfe. Es ist daher immer ein grosser Schritt auf dem Weg zur Erkenntniss, wenn man es unternimmt, dieses Selbstverständliche zu erklären, oder wenn man wenigstens das Bedürfniss seiner Erklärung empfindet. Alle Fortbildung unserer Begriffe, alle Aufklärung unseres Verstandes ist nichts anderes, als ein fortgesetzter Versuch, dasjenige aus seinen Gründen zu begreifen, was man zuerst als etwas gegebenes hingenommen hatte, ohne nach seinen Ursachen, seinem Wesen und seiner eigentlichen Bedeutung zu fragen. Dieser Fortschritt vollzieht sich aber regelmässig in der Art, dass zunächst die Wahrheit dessen in Frage gestellt wird, was bisher einfach

auf Grund der Gewohnheit und der Auktorität angenommen wurde. Alle wissenschaftliche Forschung fängt damit an, dass man in Annahmen und Erscheinungen Schwierigkeiten entdeckt, in denen man bis dahin keine gefunden hatte. Jedermann sieht die Sonne Tag für Tag über den Himmel hinziehen, Nacht für Nacht das Himmelsgewölbe selbst mit allen seinen Sternen sich um die Erde drehen: Aristarch und Copernicus fragen, ob diess denkbar sei. Jedermann sieht, dass der Himmel blau und das Gras grün ist, jedermann empfindet die Hitze des Feuers und die Kälte des Eises: Demokrit wirft die Frage auf, ob diese Eigenschaften in den Dingen selbst oder nur in unserer Empfindung ihren Sitz haben. Jedermann glaubt zu wissen, was seit Jahrhunderten oder Jahrtausenden erzählt, von zahllosen Zeugen wiederholt wird: die wirkliche Geschichtsforschung beginnt erst mit dem Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Ueberlieferung, mit der Frage nach den Quellen, aus denen sie herstammt, nach der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit dessen, was sie berichtet. Jedermann hat während unbestimmbar langer Zeiträume unzählige Vorstellungen getheilt, welche die bessere Einsicht der Folgezeit einfach als Aberglauben über Bord warf; wenn sie als solcher erkannt wurden, war diess nur dadurch möglich, dass einzelne bahnbrechende Geister in Zweifel zogen, was allgemein geglaubt wurde, und durch diesen Zweifel zur richtigen Auffassung und Erklärung der Erscheinungen, zur Beseitigung jener erdichteten Thatsachen und jener erträumten Zusammenhänge den Anstoss gaben, in deren Erfindung die abergläubische Phantasie sich ergeht. Immer und überall ist es der Zweifel, der zur Untersuchung der Thatsachen und zum Nachdenken über ihre Ursachen nöthigt. Und diess gilt nicht blos von den Fällen, in denen es sich um die Berichtigung eines täuschenden Sinnenscheins, die Widerlegung von Vorurtheilen und leeren Einbildungen handelt; sondern auch solche Thatsachen, die der voraussetzungslosesten Prüfung, auch solche Ueberzeugungen, die der schärfsten Kritik Stand halten, sind doch in der Regel erst in Folge der Angriffe, die sie erfuhren, näher untersucht

und zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Betrachtung gemacht worden. Wenn niemand zweifelt, empfindet auch niemand das Bedürfniss, über die Berechtigung einer Annahme nachzudenken; sobald dagegen die Wirklichkeit oder die Möglichkeit einer Sache bestritten wird, ist man gezwungen, sich darüber zu besinnen, was sich als thatsächlich erweisen und wie dieses Thatsächliche sich erklären lässt.

Nicht anders verhält es sich auch mit der Religion. Die Menschheit ist, so weit wir wissen, nie ohne Religion gewesen. Die rohesten und entlegensten, von dem Strome der menschlichen Geistesentwickelung am wenigsten berührten Volksstämme kennen doch alle noch höhere Wesen, die sie in ihrer Weise verehren; die entferntesten Stimmen, die aus dem Dunkel vorgeschichtlicher Zeiträume zu uns herübertönen, haben von den Göttern und ihrem Verkehr mit den Menschen zu erzählen. Aber gerade desshalb ist uns über die erste Entstehung der Religion weder aus geschichtlicher Erinnerung etwas überliefert, noch war in der Urzeit ein Bedürfniss vorhanden, darüber nachzudenken. Sondern erst als man anfieng, den Götterglauben zu bezweifeln, erst als bei den Griechen der tiefsinnige Xenophanes dem Polytheismus und den Anthropomorphismen der Volksreligion die Lehre von der Einheit, der Vollkommenheit, der Geistigkeit Gottes entgegenstellte, als jene kühnen Aufklärer, die man mit dem Namen der Sophisten zu bezeichnen pflegt, das Dasein der Götter in Zweifel zogen und die Götterverehrung zu den menschlichen Satzungen rechneten, mit denen es die einen so halten, die anderen anders — da erst begann man zu fragen, wie denn wohl die Menschen ursprünglich zu dieser Einrichtung gekommen seien und was mit derselben eigentlich bezweckt werde. Aehnlich sind in der neueren Zeit tiefergehende Untersuchungen über den Ursprung und das Wesen der Religion theils durch die Angriffe hervorgerufen worden, welche sich bald im Namen der Natur- und Vernunftreligion gegen die positive, bald im Namen der Philosophie gegen die Religion überhaupt gerichtet hatten; theils durch die Nothwendigkeit, sich über das Verhältniss

der Wissenschaft zur Religion zu verständigen. Das letztere Verhältniss war es z. B., das erst zu Spinoza's, in der Folge zu Schleiermachers epochemachenden Bestimmungen über das Wesen der Religion den Anstoss gab. Auch dieses Verhältniss führt aber auf den zuerst berührten Punkt zurück. So lange für die Menschen alle höhere Wahrheit in der Religion beschlossen war, hatte man keine Veranlassung, nach dem Eigenthümlichen zu fragen, wodurch sich diese von anderen Weisen, jene Wahrheit zu ergreifen, unterscheide; erst als die Philosophie auf eine selbständige, von der Religion unabhängige Erkenntniss derselben Anspruch machte, erhob sich die Frage, wozu man der Religion noch bedürfe, wenn beide übereinstimmen, wenn somit die Wissenschaft den wesentlichen Inhalt der Religion auch allein zu finden im Stande sei, wie andererseits, wenn sie nicht übereinstimmen, auf wissenschaftlichem Standpunkt der Religion überhaupt noch eine eigenthümliche Bedeutung zuerkannt werden könne. Auch hier handelt es sich daher schliesslich um die Entscheidung einer Frage, die sich dem Nachdenken dadurch aufdrängte, dass die frühere Alleinherrschaft der Religion durch das Auftreten einer Nebenbuhlerin bedroht wurde, welche auch in dem Materiellen ihrer Ergebnisse oft genug mit ihr in Streit kam, welche aber auch da, wo diess nicht der Fall war, schon desshalb mit ihr unvermeidlich in Spannung gerathen musste, weil jede von beiden auf ihrem Gebiete die höchste Jurisdiktion für sich in Anspruch zu nehmen genöthigt ist, während doch die Gebiete beider nicht blos in einander eingreifen, sondern auf weiten Strecken, wie man annimmt, vollständig zusammenfallen.

Gerade in unserer Zeit hat diese Spannung, wie sich nicht verkennen lässt, wieder einen ungewöhnlich hohen Grad erreicht. Um so nöthiger ist es, dass man sich über das Wesen der Erscheinung, um die es sich dabei handelt, grundsätzlich und gründlich verständige; um so mehr wird aber auch diese Aufgabe durch die Einmischung von Interessen erschwert, deren Einfluss die Unbefangenheit der wissenschaft-

lichen Betrachtung zu trüben droht: bei dem einen Neigung, bei dem anderen Abneigung; dort der stille Wunsch, Ueberzeugungen zu retten, deren man für das eigene Gemüthsleben nicht zu entrathen weiss, hier, oft nicht weniger wirksam, der Trieb, ein Band ganz zu zerreissen, das man vielleicht lange Zeit als eine Fessel für das Denken empfunden hat. In der richtigen Stimmung für eine derartige Untersuchung befindet man sich nur dann, wenn man zwar das volle Interesse an dem Gegenstand mitbringt, um sich in denselben zu vertiefen, aber auch so viel Vertrauen zur Wahrheit, dass man sie unter allen Umständen, wie sie auch laute, für einen Gewinn hält, und desshalb mit jedem Ergebniss zum voraus befriedigt ist, das aus richtigen Beobachtungen und Schlüssen hervorgeht.

2.

Wenn man nach dem Ursprung der Religion fragt, so kann diese Frage einen doppelten Sinn haben: man wünscht entweder zu erfahren, wie eine bestimmte Religion entstanden ist, oder wie die Religion überhaupt entstanden ist. Die erste Frage hat die Religionsgeschichte zu beantworten, die zweite die Religionsphilosophie. Auch über die Entstehung der besonderen Religionen fehlt es uns zwar in der Regel an einer glaubwürdigen Ueberlieferung; nur von den wenigsten wissen wir in dieser Beziehung so viel, wie vom Christenthum und vom Muhamedanismus. Aber eine historische Frage bleibt die Frage nach ihrer Entstehung doch immer, auch wenn sie sich nur durch Vermuthungen beantworten lässt; denn diese Vermuthungen haben von bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen auszugehen, sie müssen sich auf dasjenige gründen, was uns über die spätere Gestalt und Geschichte der betreffenden Religionen, über die Zustände der Völker, unter denen sie entstanden sind, über ihr Verhältniss zu verwandten Religionsformen u. s. w. auf geschichtlichem Wege bekannt geworden ist. Soll dagegen der Ursprung des religiösen Lebens als solcher erforscht werden, so steht etwas in Frage, worüber es der Natur der Sache nach gar keine

Ueberlieferung geben kann, weil es sich dabei nicht um eine bestimmte Thatsache oder eine Reihe solcher Thatsachen handelt, sondern um die allgemeinen Gründe, aus denen sie alle zu erklären sind. Selbst wenn wir von allen einzelnen Religionen genau wüssten, wie es bei ihrer Entstehung zugieng, hätten wir damit erst ein Material, aus dem wir uns die Gründe und Gesetze abstrahiren könnten, welche den Ursprung der Religion als solcher erklären. Wir sind aber freilich von diesem Wissen so weit entfernt, dass uns vielmehr bei keiner einzigen Religion, die nicht schon aus einer älteren hervorgieng, über die Geschichte ihrer Entstehung nur das mindeste bekannt ist; dass wir mithin über die erste Entstehung des religiösen Lebens absolut keine geschichtliche Kunde besitzen. Hier bleibt uns daher nur der Weg der Hypothese. Wir können einerseits fragen, wie unter den inneren und äusseren Bedingungen der menschlichen Geistesentwickelung in der Urzeit Religionen entstehen konnten; und andererseits, welche Vorstellungen über die erste Entstehung der Religion sich durch einen Rückschluss aus der Eigenthümlichkeit der ältesten uns bekannten Religionen gewinnen lassen. Dagegen kann an eine direkte Ueberlieferung über diese Vorgänge aus einem doppelten Grunde nicht gedacht werden: theils weil sie sich schon ursprünglich, wie wir später noch finden werden, in ihrem psychologischen Verlaufe, also gerade in der Hauptsache, der Selbstbeobachtung entzogen, theils weil sie einer Zeit angehören, in welche kein Lichtstrahl einer historischen Erinnerung hinaufreicht.

Eben diese Umstände haben nun die Annahme veranlasst, die Religion sei gar nicht aus der eigenen Thätigkeit und Entwickelung des menschlichen Geistes abzuleiten, sondern sie sei ihm vor derselben oder unabhängig von derselben gegeben: sei es nun innerlich, in angeborenen Ideen, oder von aussen her, durch eine positive Offenbarung. Allein auf dem letzteren Wege kann die Religion als solche — auch abgesehen von der allgemeineren Frage über die Möglichkeit und geschichtliche Nachweisbarkeit einer übernatürlichen Offenbarung — schon

desshalb nicht entstanden sein, weil eine derartige ausdrückliche Mittheilung der Gottheit in jeder Beziehung wahr sein müsste; weil mithin aus ihr nur eine einzige, von keinem Aberglauben und keinem Irrthum verunreinigte Religion entsprungen sein könnte, aber nicht jene zahllosen, über die wichtigsten Fragen mit einander im Streit liegenden, mit reineren Begriffen über die Gottheit grossentheils so wenig übereinstimmenden Religionen, die wir in der Welt finden. Diese müssten daher alle für blosse Entartungen der ursprünglichen, von der Gottheit geoffenbarten Religion gehalten werden. Aber wie vertrüge sich diese Annahme mit der Thatsache, dass die Gottesverehrung um so barbarischer, die Vorstellungen von der Gottheit um so unvollkommener zu sein pflegen, je höher wir in das Alterthum hinaufsteigen, und dass alle reineren Glaubens- und Kultusformen, so weit irgend die geschichtliche Kunde reicht, aus niedrigeren und roheren hervorgiengen? während unter jener Voraussetzung das gerade Gegentheil stattfinden, das religiöse Leben um so reiner und vollkommener sein müsste, je näher es seinem göttlichen Ursprung steht. Wie kann man überhaupt von einer positiven Offenbarung, von einem einzelnen geschichtlichen Vorgang oder einer beschränkten Anzahl solcher Vorgänge etwas herleiten, was sich bei allen Stämmen und Völkern, und auch bei solchen findet, von denen sich schlechterdings nicht absehen lässt, wie die religiösen Ueberlieferungen in der Urzeit von den einen zu den anderen gekommen sein könnten? Eine so allgemeine Erscheinung lässt sich auch nur aus allgemeinen Ursachen erklären: ihre Gründe können nicht in dieser oder jener geschichtlichen Thatsache, sondern nur in den gemeinsamen Gesetzen und Entwickelungsbedingungen der menschlichen Natur gesucht werden.

Nur darf man diess nicht so verstehen, als ob nun die religiösen Ueberzeugungen und Gefühle, oder irgend ein Theil dieser Ueberzeugungen, dem Menschen angeboren, ihm ohne sein eigenes Zuthun unmittelbar von der Natur gegeben wären. Diess ist gerade so unmöglich, als es angeborene Ideen über-

haupt sind. Es kann ja kein Inhalt auf einem anderen Wege in unser Bewusstsein kommen, als durch unsere eigene Geistesthätigkeit, keine Vorstellung anders, als dadurch, dass wir sie bilden, kein Glaube anders, als dadurch, dass wir selbst uns irgendwie von seiner Wahrheit überzeugen. Beim Beginn unseres Daseins können wir keine Vorstellung in dasselbe mitbringen, weil wir vor diesem Zeitpunkt die Thätigkeiten nicht ausüben konnten, durch die wir sie allein hätten gewinnen können; und auch nach demselben besitzen wir immer nur die Vorstellungen, zu deren Erwerb unsere Fähigkeiten und Hülfsmittel ausreichen. Alles geistige Eigenthum der Menschheit ist ein selbsterworbenes; und auch der Antheil jedes Einzelnen an demselben ist nicht blos kein angeborener Besitz, sondern strenggenommen auch kein ererbter; denn wie gross auch die Schätze sein mögen, die unsere Vorfahren uns hinterlassen haben, wie bedeutend die Beihülfe, die wir fremder Belehrung verdanken: was davon in unseren eigenen Besitz übergeht, hängt doch in letzter Beziehung immer von dem Umfang und der Stärke der Thätigkeit ab, mit der wir die uns dargebotenen Stoffe uns aneignen. Auch auf dem religiösen Gebiete verhält es sich nicht anders. Was die Menschheit von religiöser Wahrheit und religiösem Leben besitzt, musste sie selbst sich erarbeiten; was sich von Irrthum und Aberglauben daran angesetzt hat, das hat sie selbst erzeugt. Ist nun auch weder das eine noch das andere ein zufälliges Erzeugniss, so ist doch jenes wie dieses ihr eigenes Werk; und eben weil es diess ist, konnte sich die Religion, wie alles Menschenwerk, nur allmählich aus rohen und dürftigen Anfängen zu einer edleren und geläuterteren Gestalt emporarbeiten. Wenn daher der Ursprung der Religion untersucht werden soll, so heisst diess: es soll untersucht werden, wie es kommt, dass im Laufe der menschlichen Geistesentwickelung in allen Theilen der Menschheit sich der Glaube an göttliche Mächte gebildet hat, welche Gestalt ferner dieser Glaube nach den Bedingungen seiner Entstehung anfangs gehabt, und auf wel-

chem Wege er in der Folge diese seine anfängliche Gestalt mit einer vollkommeneren vertauscht hat.

Als allgemeine Richtschnur für diese Untersuchung wird uns ein Satz dienen können, dessen nähere Begründung eine von den Aufgaben der philosophischen Erkenntnisstheorie ist. Wenn wir keinen geistigen Besitz in's Leben mitbringen, sondern allen ohne Ausnahme erst im Laufe desselben uns erwerben, so folgt, dass die Erfahrung die einzige Grundlage unserer Ueberzeugungen ist. Sie alle drücken in letzter Beziehung nur das aus, was uns in der Wahrnehmung gegeben ist, oder was von uns selbst aus ihr abgeleitet wird; mag sich nun jene Wahrnehmung auf Dinge und Vorgänge ausser uns oder auf unsere eigenen Thätigkeiten und Zustände beziehen, und mag diese Ableitung in Combinationen unserer Phantasie oder in Schlüssen unseres Verstandes bestehen. Auch die religiösen Ueberzeugungen bilden keine Ausnahme von dieser Regel. Der Glaube an Einen Gott so gut, wie der Glaube an viele Götter, muss schliesslich aus Vorstellungen herstammen, die unsere innere und äussere Erfahrung uns liefert; und da nun alle Religion an diesen Glauben geknüpft ist, können wir auch für die Religion keinen anderen Ursprung annehmen. Nun findet sich freilich die Vorstellung der Gottheit unmittelbar als solche weder in unserer inneren noch in unserer äusseren Erfahrung; denn jene unterrichtet uns nur über unsere eigenen Thätigkeiten und Zustände, diese zeigt uns in der Körperwelt, auf die sie beschränkt ist, nicht allein den wahren Gott nicht, sondern auch nicht die falschen und von Menschen ersonnenen Götter; denn wenn auch manche von den Wesen, die für Götter gehalten worden sind, der Sinnenwelt angehören, so kann doch das, was sie zu Göttern macht, die höhere Natur und Wirksamkeit, die der Glaube ihnen zuschreibt, nicht mit den Sinnen wahrgenommen, sondern nur zu dem Wahrgenommenen, als Grund desselben, hinzugedacht werden. Ist aber der Glaube an die Gottheit auch nicht unmittelbar in der Erfahrung gegeben, so ist er nur um so gewisser mittelbar aus derselben entsprungen. Eben diess ist

daher unsere Aufgabe: zu untersuchen, aus was für Erfahrungen dieser Glaube ursprünglich hervorgieng und in welcher Weise er sich aus denselben entwickelte.

Das letztere war nun im allgemeinen nur dadurch möglich, dass man die Ursachen der Erscheinungen aufsuchte, also durch Schlüsse von den Wirkungen auf die Ursachen. Wer an viele Götter glaubt, der schreibt jedem von ihnen ein gewisses Wirkungsgebiet zu, er leitet gewisse Dinge und Vorgänge von ihm her; und er bildet sich über ihn diejenigen Vorstellungen, er legt ihm diejenigen Eigenschaften bei, aus denen er die Wirkungen erklären zu können glaubt, die von ihm hergeleitet, gehofft oder gefürchtet werden. Wer nur an Einen Gott glaubt, der denkt sich ihn als die Ursache alles Wirklichen ohne Ausnahme, und stattet ihn desshalb mit aller der Vollkommenheit aus, die er besitzen muss, wenn sich alles, die geistige so gut, wie die Körperwelt, als das Werk seines schöpferischen Willens, seiner weltregierenden Güte und Weisheit betrachten lassen soll. Aber der eine wie der andere kann nur durch das, was ihm in der Erfahrung gegeben ist, den Antrieb erhalten, nach etwas zu fragen, was über alle Erfahrung hinausgeht. Denn so wenig die Wissenschaft ein Recht hat, jenseits der Erscheinungswelt anderes anzunehmen, als solches, dessen sie zur Erklärung der Erscheinungen bedarf, so wenig hat die Religion eine Veranlassung, dieses zu thun. Je ausschliesslicher es vielmehr, wie wir finden werden, das Wohl und Wehe des Menschen ist, in dem ihr ganzes Interesse sich zusammendrängt, um so weniger lässt sich annehmen, dass sie bei der Bildung der Vorstellungen über die Gottheit von etwas anderem ausgehe, als von den Anschauungen und Bedürfnissen, welche seine Erfahrung dem Menschen an die Hand gibt. Aber wenn auch beide, die Wissenschaft und die Religion, ihre Vorstellungen von der Gottheit in letzter Beziehung aus der Erfahrung ableiten, so gehen sie doch hiebei in sehr verschiedener Weise zu Werke.

3.

Die Wissenschaft hat nur einen einzigen Weg, auf dem sie den Begriff der Gottheit finden, das Dasein Gottes erweisen kann: den Schluss von dem Weltganzen auf seinen letzten Grund. Und gerade die Einheit der Welt, der Zusammenhang und die Zusammengehörigkeit aller ihrer Theile ist es, worauf bei diesem Schluss alles ankommt. Die Wahrnehmung zeigt uns zunächst eine unbestimmbar grosse Menge von einzelnen Dingen und Vorgängen. Unser Verstand erkennt in dieser Mannigfaltigkeit eine feste Ordnung; die Erscheinungen vertheilen sich ihm theils nach ihrer Gleichartigkeit, theils nach ihrer regelmässigen Verbindung in gewisse Gruppen, die aber bei aller ihrer Verschiedenheit doch auch wieder räumlich, zeitlich und begrifflich mit einander verknüpft sind; er bemerkt, dass nach unveränderlichen Gesetzen unter den gleichen Bedingungen immer die gleichen Erfolge eintreten; und wenn er über den Grund dieser Regelmässigkeit nachdenkt, kann er ihn nur in dem Vorhandensein von Ursachen finden, aus deren Zusammenwirken die Dinge mit Naturnothwendigkeit hervorgehen. Dieser Zusammenhang alles Seins findet auch nirgends, so weit unsere Beobachtung oder unser Gedanke reicht, eine Grenze. Die fernsten Weltkörper sind mit unserem Planeten durch die Anziehungskraft verbunden, deren Wirkung von jenen zu diesem und von diesem zu jenen herüberreicht; sie stehen mit ihm nicht blos unter dem gleichen Gesetz, sondern sie sind auch Theile desselben allumfassenden Systems. Von den Nebelflecken, die sich unter dem stärksten Teleskop nicht auflösen, pflanzen sich Lichtschwingungen derselben Art in derselben Weise zu unserem Auge fort, wie von der Lampe, die unseren Tisch erhellt. Die Linien, welche die Strahlen der Sonne und der Gestirne im Spectrum einzeichnen, verrathen dem Geiste des Forschers die Gleichartigkeit der Stoffe, aus denen jene Himmelskörper bestehen, und der irdischen Elemente. Der gegenwärtige Zustand unserer Erde ist die Folge aller der Veränderungen, denen sie seit ihrer Bildung unterworfen

war; die Kohle, die unsere Maschinen heizt, das Eisen, aus dem wir sie bauen, sind das Erbtheil von Jahrtausenden, deren Zahl zu bestimmen die gewagteste Schätzung kaum unternehmen kann; und die erste Entstehung des Erdkörpers selbst ist nur ein Glied jener Kette von kosmischen Vorgängen, die unser ganzes Sonnensystem in's Dasein gerufen haben. Mögen wir im Raume noch so weit hinausgreifen, in der Zeit noch so weit zurückgehen: wir stossen doch immer wieder auf einen Zusammenhang, der das entfernteste mit dem nächsten verknüpft, auf allgemein gültige, durchgreifende Gesetze, durch die alles, was ist und was war, sich zu Einem Weltganzen zusammenschliesst. Auch unser geistiges Leben macht davon keine Ausnahme. Wir können dasselbe allerdings nicht aus blos materiellen Ursachen ableiten; aber wir werden desshalb die Thatsache nicht verkennen, dass es mit unserem körperlichen Organismus, und durch diesen mit der gesammten Körperwelt, in dem engsten Zusammenhang, der stetigsten und folgenreichsten Beziehung steht, wie man diese nun immer zu erklären versuchen mag. Und es ist nicht blos unsere Beobachtung, welche uns diesen Zusammenhang alles Seins zeigt, sondern auch unserem Denken ist es unmöglich, sich irgend etwas vorzustellen, das von demselben ausgenommen wäre. Denn es wäre ein Widerspruch, etwas als wirklich zu setzen, für das die allgemeinen Bedingungen des Daseins nicht gelten, auf das die Bestimmungen keine Anwendung finden sollten, unter denen Gegenstände allein gedacht werden können. Es ist unmöglich, dass es Dinge gebe, in denen widersprechende Eigenschaften zusammen sein, oder in denen Veränderungen eintreten könnten, die keinerlei Grund haben; dass es Körper gebe, die keinen Raum einnehmen, den allgemeinen mathematischen und mechanischen Gesetzen nicht unterworfen sind, u. s. w. Man wird daher jedenfalls einräumen müssen, dass alles Wirkliche ohne Ausnahme unter gewissen gemeinsamen Gesetzen stehe. Wenn aber dieses, so muss auch alles von gemeinsamen Ursachen oder von Einer gemeinsamen Ursache abhängen; denn die Gleichförmigkeit des Geschehens, deren

Ausdruck das Gesetz ist, lässt sich, wie sogleich näher gezeigt werden soll, nur daraus erklären, dass es in der Natur der wirkenden Ursachen liegt, immer in dieser bestimmten Weise zu wirken. Ist aber alles Sein und Geschehen in letzter Beziehung auf die gleichen Ursachen zurückzuführen, so ist auch alles durch dieselben zu Einem Ganzen verknüpft; und selbst wenn wir annehmen wollten, es gebe mehrere mit einander in keiner direkten Wechselwirkung stehende Weltsysteme, von denen das unsrige, bis zu den äussersten Grenzen des Sternenhimmels, nur ein einzelner Theil sei — selbst in diesem Fall hätten wir kein Recht, von mehreren Welten zu sprechen. Denn alle jene Systeme zusammen würden doch nur das Ganze der Wirkungen darstellen, die aus der Gesammtheit der Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgehen, jedes von ihnen wäre daher ein integrirender Bestandtheil dieses Ganzen, und als solcher in seiner Eigenthümlichkeit schon desshalb durch alle anderen bedingt, weil jedes nur aus den Stoffen bestehen könnte, die nicht für die anderen verbraucht wären. Wir haben aber freilich zu jener Annahme nicht die geringste thatsächliche Veranlassung, und können sie nie haben; denn jede Beobachtung, welche uns die Spuren einer anderen Welt, ausser der unsrigen, zeigte, würde unmittelbar durch sich selbst die Voraussetzung widerlegen, als ob diese Welt von der unsrigen schlechthin getrennt sei und nicht auf sie einwirke. Wenn vielmehr die Kraft der Anziehung und Abstossung mit Recht als die Grundeigenschaft alles Stoffes betrachtet wird, so ist schon dadurch die Vorstellung ausgeschlossen, dass es Systeme von Körpern geben könne, die mit einander in keinem Verhältniss gegenseitiger Einwirkung stehen, und alle die Welten, die man etwa annehmen möchte, schliessen sich zu Einer Welt zusammen.

Bildet aber die Gesammtheit aller Dinge Ein Ganzes, so kann sie auch in letzter Beziehung nur auf dieselbe einheitliche Ursache zurückgeführt werden.

Wenn wir an einer grösseren oder kleineren Reihe von Erscheinungen gewisse gemeinsame Eigenschaften wahrnehmen,

oder wenn wir bemerken, dass unter den gleichen Umständen immer die gleichen Erfolge eintreten, so suchen wir den Grund für diese Gleichförmigkeit des Seins und Geschehens in den Gesetzen der betreffenden Gebiete, und je weiter dieselbe sich ausdehnt, um so mehr erweitern sich uns diese Gesetze zu allgemeinen Natur- und Weltgesetzen. Was wollen wir aber mit diesem Begriff ausdrücken? Wollen wir damit nicht mehr aussprechen, als die Thatsache, dass uns eine ausnahmslose Erfahrung in allen bisher beobachteten Fällen diese bestimmte Verknüpfung der Erscheinungen, diese bestimmte Art ihres Zusammenseins oder ihrer Aufeinanderfolge gezeigt habe? Unsere Meinung ist diess nicht. Wie vielmehr das Rechtsgesetz nicht blos aussagt, wie die Menschen in rechtlicher Beziehung thatsächlich handeln, sondern wie sie handeln sollen, so wollen auch die Naturgesetze nicht blos angeben, was unter gewissen Voraussetzungen geschieht, sondern mit diesem Gedanken verknüpft sich der weitere von der Nothwendigkeit dieses Geschehens, die Behauptung, dass unter den gegebenen Bedingungen diese Erfolge und keine anderen haben eintreten müssen, und dass sie daher immer und überall eintreten werden, wo die gleichen Bedingungen vorhanden sind und ihre Wirkung nicht durch anderweitige Momente gestört wird. Zu dieser Annahme nöthigt uns die Natur unseres Denkens, welche uns zwingt, unsere Gedanken in dem Verhältniss des Grundes und der Folge zu verknüpfen, und daher auch die Dinge und Vorgänge, auf die sie sich beziehen, nicht nur in das äussere Verhältniss der Gleichzeitigkeit oder der Aufeinanderfolge, sondern auch in das innere, der sinnlichen Wahrnehmung als solcher unzugängliche, einer nothwendigen Verknüpfung, eines wirklichen Zusammenhangs (im Unterschied vom blossen Zusammensein) zu setzen. Wiewohl uns daher nur die Erfahrung zur Kenntniss der Naturgesetze führt, geht doch der Begriff derselben über die blosse Erfahrung, über das, was unmittelbar in ihr gegeben ist, hinaus: er wird nur dadurch gewonnen, dass wir dieses Gegebene vermöge einer allgemeinen, apriorischen Nothwendigkeit unseres Denkens

durch die Vorstellung seines inneren Zusammenhangs ergänzen. Dass aber diese Ergänzung keine willkürliche ist, dass nicht blos wir es sind, die den Gedanken eines solchen Zusammenhangs in die Welt hineintragen, sondern die Theile derselben und die in ihr vorkommenden Veränderungen auch an sich selbst im Zusammenhang stehen, wird uns wieder durch die Probe der Erfahrung bewiesen. Fände zwischen ihnen kein solcher Zusammenhang statt, so würden die Berechnungen, Erwartungen und Versuche, die von der Voraussetzung seines Vorhandenseins ausgehen, durch die Thatsachen fortwährend ebenso widerlegt werden, wie jene irrigen Annahmen, jene abergläubischen Träumereien von einem Zusammenhange zwischen Dingen, die in Wahrheit nichts mit einander zu thun haben; die Berechnung des Mechanikers über die Leistung einer Maschine würde sich thatsächlich nicht besser bewähren, als die Weissagung des Astrologen über den Einfluss der Gestirne auf den Lebensgang des Neugeborenen, das Urtheil des Arztes über den Gesundheitszustand eines Menschen nicht besser, als die Besorgniss des Abergläubischen, der mit ihm zu Dreizehn am Tische gesessen hat. Bestätigt statt dessen die Erfahrung die Erwartungen, welche wir aus richtig erforschten Naturgesetzen ableiten, — treffen z. B. die Sonnen- und Mondfinsternisse immer genau zu der Zeit und in der Art ein, wie der Astronom sie voraussagt, — so beweist diess augenscheinlich, dass sie in der Natur der Dinge als solcher begründet sind, dass jene Gesetze nicht blos einen vermeinten, sondern einen wirklichen Zusammenhang derselben ausdrücken.

Jeder Zusammenhang ist aber ein Causalverhältniss; wenn zwei Erscheinungen mit einander in Zusammenhang stehen, so heisst diess: es sind gewisse Ursachen vorhanden, welche bewirken, dass mit der einen von ihnen immer auch die andere gegeben ist, dass diesem Ding immer auch jenes, diesem Vorgang auch jener entweder vorangeht oder nachfolgt, oder mit ihm zugleich ist, dass dieser bestimmten Veränderung in der einen Erscheinung diese bestimmte Veränderung in der anderen entspricht. Die nähere Beschaffenheit dieses Causalzusammen-

hangs lässt die verschiedensten Modificationen zu: ein Ding oder Vorgang kann die unmittelbare Ursache eines zweiten sein, oder sie können nur durch ihre gemeinsame Abhängigkeit von einem Dritten zusammenhängen; die Ursache kann ferner eine innere oder eine äussere, eine immanente oder transeunte sein, d. h. sie kann die bleibende Bedingung für den Bestand des von ihr Gewirkten ausmachen, oder sie kann nur zu seiner Entstehung oder seiner Veränderung den Anstoss gegeben haben; die Wirkung kann endlich mit der Ursache in einem näheren oder einem entfernteren Zusammenhang stehen; sie kann ganz oder nur theilweise von ihr hervorgebracht sein; sie kann von ihr direkt erzeugt, oder nur indirekt, durch die Entfernung der Hindernisse herbeigeführt sein, welche der Thätigkeit anderer Ursachen im Wege standen. Aber irgend eine Art der Causalität muss immer angenommen werden, wo uns jene regelmässige Verknüpfung der Erscheinungen begegnet, auf die alle Naturgesetze sich beziehen, und auf deren Wahrnehmung die Annahme solcher Gesetze beruht. Denn wenn alles in der Welt seinen Grund haben muss, so muss auch diese Regelmässigkeit des Naturlaufes ihren Grund haben; und diesen Grund können wir nur in Ursachen suchen, deren Natur es mit sich bringt, dass sie immer in dieser bestimmten Weise wirken. Jedes Naturgesetz weist daher auf gewisse Ursachen, die mit innerer Nothwendigkeit und ebendesshalb auch mit jener Regelmässigkeit wirken, welche die Erfahrung uns zeigt: der gesetzmässige Verlauf der Erscheinungen lässt sich nur aus der Beschaffenheit dessen ableiten, dessen Erzeugniss diese Erscheinungen sind.

Diese Ursachen stellen sich nun zunächst als eine Vielheit besonderer Stoffe und Kräfte dar. So vielerlei Körper sich finden, die in gewissen Eigenschaften mit einander übereinkommen und sich von allen anderen unterscheiden, so vielerlei Stoffe nimmt man an; wo sich andererseits gewisse eigenthümliche und gleichmässig wiederkehrende Wirkungen zeigen, betrachtet man sie als Aeusserungen einer Kraft, deren Wesen diese Art des Wirkens mit sich bringe; mag man sich

nun diese Kraft dem Stoffe selbst inwohnend, oder als etwas für sich bestehendes und unkörperliches denken. Aber alle diese Stoffe und Kräfte stehen doch mit einander in Zusammenhang; sie wirken auf einander nach bestimmten Gesetzen, und aus diesem ihrem Zusammenwirken geht ein geordnetes Ganzes hervor, das eine unendliche Fülle von Wesen, einen unerschöpflichen Reichthum von Leben, Geist und Vernünftigkeit umschliesst. Wie soll man sich diese Thatsache erklären? Sollen wir als das Erste und Ursprünglichste eine Mehrheit von Elementarstoffen setzen, von denen jeder seine eigenthümliche Wirkungsart habe, ohne dass sie aus einer tiefer liegenden gemeinsamen Quelle herstammen? Oder ist es besser, diese Quelle in der Materie als solcher zu suchen, der nur die gemeinsamen Eigenschaften aller Körper zukommen? wobei dann die besonderen Stoffe und die qualitativen Unterschiede, unter denen sie sich unserer Empfindung darstellen, daraus erklärt werden müssen, dass die kleinsten Theile der Materie, die Atome, sich in der verschiedensten Weise, in verschiedenen, nach festen Gesetzen geordneten Verhältnissen, mit einander verbinden. Dürfen wir vielleicht hoffen, die Erscheinungen, insbesondere die Bewegungsvorgänge und den Zusammenhang des körperlichen Lebens mit dem geistigen, vollständiger zu begreifen, wenn wir annehmen, die Materie als solche sei gleichfalls blosse Erscheinung, das Reale dagegen, was ihr zu Grunde liegt, seien einfache, unkörperliche Wesen, aus deren Verbindung und Wechselwirkung sich der Raum und der raumerfüllende Stoff erst erzeuge? Welcher von diesen Annahmen man auch den Vorzug geben, wie man sie näher ausführen, oder durch welche andere man sie ersetzen möchte: so lange man von einer Vielheit ursprünglicher Wesen ausgeht, entsteht immer die Frage, wie denn diese vielen Urwesen, diese Elemente, diese Atome, diese Monaden, mit einander in Zusammenhang gekommen sein sollen, wenn sie nicht von Anfang an schon in Zusammenhang standen, wie aus ihnen eine Welt, und diese unsere Welt, entstehen konnte, wenn sie nicht aus Einem und demselben Grund entsprungen sind, von Einer

und derselben Kraft zusammengehalten und gelenkt werden. Man verweist auf die Naturgesetze, denen sie alle folgen und nach denen alle die Einzelwirkungen sich richten, deren Gesammtergebniss die Welt ist. Aber damit ist die Frage nicht beantwortet, sondern nur um einen Schritt weiter zurückgeschoben. Das lässt sich ja freilich nicht bezweifeln, dass die Gesammtheit der Erscheinungen aus der Gesammtheit ihrer Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgeht, und dass jemand, dem alle Elemente der Dinge und alle Eigenschaften und Wirkungsgesetze dieser Elemente vollständig bekannt wären, wenn er zugleich alle möglichen Combinationen dieser Elemente zu berechnen vermöchte, die ganze Welt als ein Naturerzeugniss begreifen, alles Körperliche mechanisch, alles Wirkliche überhaupt natürlich erklären könnte. Allein die Frage ist eben die, wie sich die Zusammenstimmung aller Naturgesetze und das Zusammenwirken aller Kräfte begreifen lässt; und auf diese Frage gibt es keine Antwort, als die oben angedeutete.

Schon im allgemeinen lässt sich nicht einsehen, wie Dinge auf einander einwirken könnten, die gar nichts mit einander gemein hätten, da es ja in diesem Fall keine Berührungspunkte zwischen ihnen gäbe, und kein Grund vorläge, wesshalb die Veränderung des einen eine Veränderung in dem anderen nach sich ziehen sollte. Haben sie aber etwas mit einander gemein, durch das ihre Wechselwirkung bedingt ist, so bildet eben dieses Gemeinsame ihr Wesen, das Substrat oder die Substanz, durch deren nähere Bestimmung die Dinge als diese besonderen entstehen. Wenn daher alle Theile der Welt in Wechselwirkung stehen, so setzt diess voraus, dass auch alle, so durchgreifend sie sich im übrigen von einander unterscheiden mögen, doch zugleich in gewisser Hinsicht von einerlei Wesen seien; und diess lässt sich seinerseits nur daraus erklären, dass sie in letzter Beziehung von Einer und derselben Ursache herstammen. Noch einleuchtender wird diess aber, wenn man sich erinnert, dass es sich im vorliegenden Fall nicht blos überhaupt um eine Wechselwirkung handelt, sondern um ein geordnetes, bis in's einzelste durch unveränderliche Gesetze

bestimmtes Zusammenwirken aller Wesen; um ein Zusammenwirken', aus welchem dieses unendlich reiche, wohlgegliederte und vollkommene Ganze hervorgeht, das wir die Welt nennen. Bestände das, was den letzten Grund der Welt bildet, aus einer Mehrheit oder gar aus einer unendlichen Vielheit von Elementarstoffen oder Kräften, von Atomen oder Monaden, die in keiner ursprünglichen Verbindung mit einander ständen, und von keiner dritten Ursache gemeinsam abhiengen, so lässt sich zwar, wie bemerkt, überhaupt nicht absehen, wie dieselben in Wechselwirkung treten könnten; wollten wir diess aber auch zugeben, so könnte doch durch diese ihre Einwirkung auf einander unmöglich ein einheitliches Ganzes entstehen. Denn da jedes von jenen Grundwesen nur seiner eigenen Natur gemäss wirkte, die Beschaffenheit der letzteren aber durch ihr Verhältniss zu den anderen in keiner Beziehung bedingt wäre, so wäre es rein zufällig, ob und wie weit sich die Wirkungen der einen mit denen der anderen berührten oder an ihnen vorbeigiengen, sie ergänzten oder sie nutzlos wiederholten, fördernd oder störend in sie eingriffen. Wenn wir statt dessen finden, dass alle in der Welt wirkenden Kräfte in einem bestimmten, sich gleich bleibenden Verhältniss, einem ursprünglichen und unverrückbaren Gleichgewicht stehen, und dass ebendesshalb auch alle ihre Wirkungen sich zu einem vollkommen harmonischen Ganzen zusammenschliessen, so setzt diess voraus, sie alle seien nur die verschiedenen Aeusserungen Einer und derselben die Gesammtheit der Dinge umfassenden und tragenden Kraft. Denn nur dann kann jeder ihr Mass und ihre Richtung so bestimmt sein, wie diess ihrem Verhältniss zu allen anderen entspricht, wenn alle in ihrer Wurzel zusammenhängen, wenn sie entweder von einer zweckthätigen Intelligenz auf einander berechnet, oder ohne das Dazwischentreten einer ausdrücklichen Zweckthätigkeit, vermöge einer inneren, absoluten Nothwendigkeit aus Einer Urkraft entsprungen sind.*)

*) Ein Dilemma, das in der letzten Abhandlung der vorliegenden Sammlung besprochen werden wird.

Diese Urkraft aber, diesen letzten Grund alles Seins, wird man nicht in der blossen Materie suchen können. Man kann es nicht nur in dem Falle nicht, wenn man sich unter der Materie eine träge, todte Masse vorstellt, welcher die Bewegung, und ebendamit alle Unterscheidung, Verbindung und Gestaltung ihrer Theile, selbstverständlich nur von aussen, durch die Thätigkeit eines weltbildenden Gottes mitgetheilt werden könnte; sondern man kann es auch dann nicht, wenn man die Materie durch die ihr inwohnenden Kräfte von aller Ewigkeit her bewegt sein lässt. Denn diese Kräfte könnten doch immer nur mechanische sein: sie könnten räumliche Bewegungen, und als Folge derselben jene Vertheilung und Anordnung der Stoffe hervorbringen, auf der die ganze Mannigfaltigkeit des äusseren Daseins beruht. Wie sie dagegen die Erscheinungen des Bewusstseins erzeugen, wie mechanische Bewegungen in unserem Gehirn oder in einzelnen Theilen desselben sich in Vorstellungen, Gefühle, Willensakte umsetzen, wie unser geistiges und sittliches Leben sich in blosse Bewegungsvorgänge auflösen oder aus solchen ableiten lassen könnte, davon ist nicht allein die Möglichkeit nicht nachgewiesen, sondern das Gegentheil lässt sich mit aller Strenge darthun. Denn alle Bewusstseinserscheinungen beruhen darauf, dass ein Mannigfaltiges zur Einheit der Empfindung, des Gefühls, der Vorstellung, des Gedankens, des Entschlusses zusammengefasst wird; sie alle haben zu ihrer Voraussetzung das einheitliche Subjekt, in dem und durch das sie sich vollziehen, das Selbst oder das Ich; wie sich diess am einleuchtendsten und unmittelbarsten an dem Selbstbewusstsein als solchem zeigen lässt. Ein Körper dagegen, mag er noch so klein, und möchte er selbst physikalisch untheilbar sein, wie Demokrit's Atome, besteht immer noch aus vielen, räumlich aussereinanderliegenden Theilen, die ihrerseits wieder aus solchen Theilen bestehen, und so fort in's unendliche; ein solcher kann daher seiner Natur nach nicht das Subjekt von Vorgängen sein, welche sich nur als Thätigkeiten eines streng einheitlichen Wesens begreifen lassen.*)

*) Genauer bin ich hierauf gleichfalls in dem letzten Stück eingegangen.

Dem gewöhnlichen unkritischen Empirismus erscheint allerdings die Körperwelt als dasjenige, dessen Wirklichkeit am unbezweifelbarsten feststehe, der körperliche Stoff als die unverrückbare Grundlage alles Seins; aber wenn wir uns darüber besinnen, wie uns die Vorstellung der Materie, der raumerfüllenden Masse, entsteht, so werden wir uns dem Zugeständniss nicht entziehen können, dass uns in der Anschauung unmittelbar nur die Erscheinung des Körperlichen, nur die Vorstellung desselben gegeben ist, die Materie als solche dagegen nur das Reale ausser uns bezeichnet, von dessen Einwirkung auf unsere Sinne wir diese Erscheinung herleiten; dass also der Begriff der Materie, wissenschaftlich gesprochen, eine blosse Hypothese, ein von uns selbst zur Erklärung gewisser Erscheinungen gebildeter Hülfsbegriff ist. Mögen wir nun auch zu dieser Hypothese noch so vielen Grund haben, so wäre es doch sehr übereilt, wenn wir desshalb, weil die Erscheinungen der Aussenwelt zu ihr hinführen, behaupten wollten, auch die Bewusstseinserscheinungen müssen sich aus ihr erklären lassen; und mögen wir noch so wenig bezweifeln, dass sich unsere Wahrnehmungen auf Körper beziehen, die unabhängig von unserer Vorstellung als etwas Wirkliches ausser uns vorhanden sind, dass der Raum und die raumerfüllende Masse objektiv real ist, so folgt doch daraus nicht im geringsten, dass sie das letzte Reale, und nicht selbst erst das Erzeugniss von Ursachen sind, die weiter zurückliegen. Da vielmehr die Raumerfüllung selbst sich nur als eine Wirkung der Widerstandskraft begreifen lässt, durch welche das Raumerfüllende jedem anderen den Eintritt in seinen Raum verwehrt; da ebenso die Anziehung der Materie eine Anziehungskraft, die Bewegung bewegende Kräfte voraussetzt, welche gleich ursprünglich sein müssen, wie der Stoff, dem sie inwohnen; da es sich uns endlich durchaus unmöglich gezeigt hat, die Einheit des Bewusstseins mit der Annahme zu vereinigen, die Bewusstseinserscheinungen seien blosse Functionen des körperlichen Organismus, das Einheitliche sei aus dem Zusammengesetzten entstanden, der entgegengesetzten Annahme dagegen, der Ableitung des

Zusammengesetzten aus dem Einfachen, des Materiellen aus dem Immateriellen, keine wissenschaftliche Unmöglichkeit im Wege steht, so können wir nur schliessen, nicht die Materie, sondern etwas Immaterielles sei jene letzte Ursache alles Seins, welche von dem einheitlichen Zusammenhang und dem geordneten Ineinandergreifen aller Theile der Welt vorausgesetzt wird.

Wie nun dieses Princip näher zu denken sei, kann hier nicht eingehender untersucht werden. Wenn es die Ursache aller Dinge sein soll, so muss es die Kraft sein, die alles hervorbringt; wenn es ihre letzte, einheitliche Ursache sein soll, so muss diese Kraft als eine alles umfassende und bewirkende, eine absolute gedacht werden; wenn mit der materiellen Welt auch die des Bewusstseins, wenn alles aus ihm herstammen soll, was dem Leben der Menschheit einen Werth gibt, und was wir auf anderen Punkten des unermesslichen Ganzen, von dem unser Wohnort ein Atom ist, Gleichartiges vermuthen müssen, jede Anlage zum Erkennen des Wahren und zum Wollen des Guten, zum künstlerischen Schaffen und zum schönen Empfinden, so muss sein Begriff so bestimmt werden, dass der Grund von allem diesem in ihm liegt, dass alle jene Wirkungen aus seiner unendlichen Vollkommenheit als ihre natürliche Folge hervorgehen. Versuchen wir es aber freilich, uns von der letzteren eine anschauliche Vorstellung zu machen, so lässt uns die einzige Analogie, der wir hiebei folgen können, die des menschlichen Geistes, nur zu bald im Stiche, und so leicht es uns wird, unangemessene Vorstellungen vom Begriff der Gottheit abzuwehren, so schwierig zeigt sich die Aufgabe, sie durch solche zu ersetzen, welche nach keiner Seite hin einer Einwendung Raum lassen.

Ueberlegungen solcher Art sind es, welche die wissenschaftliche Forschung zum Gottesbegriff hinführen. In der näheren Ausführung lassen sich dieselben auf die mannigfaltigste Weise modificiren und erläutern; aber ihrem allgemeinen Charakter nach müssen sie sich immer in der hier bezeichneten Richtung bewegen, sobald einmal anerkannt ist, dass wir auch zu diesem Begriff, wie zu allen unseren

Begriffen, nur von der Erfahrung aus gelangen können. Der Glaube an die Gottheit lässt sich wissenschaftlich immer nur darauf gründen, dass die Welt als Ganzes eine letzte, einheitliche Ursache fordert; und in den Begriff derselben können wir nur das aufnehmen, was sich aus dieser Begründung ergibt.

4.

Ein anderer Weg ist es, auf dem der Glaube an göttliche Mächte, und mit ihm die Religion, ursprünglich entstanden ist. Der Ausgangspunkt lag hiebei freilich (wie schon S. 9 f. bemerkt ist) gleichfalls in gewissen Erfahrungen, und das Ziel in gewissen Vorstellungen über die Wesen, deren Wirkungen man zu erfahren glaubte oder wünschte; und von jenen liess sich zu diesen gleichfalls nur mittelst eines Schlusses von der Wirkung auf die Ursache gelangen. Aber in der Periode, in welche die Anfänge aller Religionen hinaufreichen, musste sich dieser Process nothwendig auf anderer Grundlage und in anderer Weise vollziehen, als in Zeiten, denen ein ausgebreitetes Wissen und ein methodisch geschultes Denken zu Gebote stand. Die Menschen der Urzeit waren ja noch auf die dürftigsten und unvollkommensten Beobachtungen beschränkt, ihr Blick dehnte sich nur über das engste Gebiet aus, sie waren noch nicht gewöhnt, die Erscheinungen zu zergliedern, das Gleichartige zusammenzufassen und von anders Geartetem durch feste Merkmale zu unterscheiden, sie hatten noch keine Ahnung von der Gesetzmässigkeit des Naturlaufes. Welche Bedeutung konnte da die Frage nach den Ursachen der Erscheinungen für sie haben, in welcher Form konnte sie von ihnen gestellt, mit was für Vorstellungen beantwortet werden, als mit solchen, die einer fortgeschritteneren Bildung im höchsten Grade kindisch und roh erscheinen mussten? Wer sich daher von der ersten Entstehung des religiösen Glaubens ein Bild machen will, das der Wahrheit, oder doch der Wahrscheinlichkeit entspricht, der muss sich vor allem in diesen Kindheitszustand der Menschen versetzen und sich die Frage vorlegen, was dieselben in diesem Zustand veranlassen konnte, über das unmittelbar

Gegebene hinaus- und zu der Annahme übermenschlicher Wesen fortzugehen, und welche Vorstellungen von diesen Wesen sie sich auf ihrem Standpunkt und mit ihren Hülfsmitteln bilden konnten.

Was nun zunächst die erste von diesen Fragen betrifft, so zeigen sich im allgemeinen zweierlei Veranlassungen, aus denen der Götterglaube entspringen konnte: der Eindruck, den gewisse Erscheinungen auf den Menschen machten, und die Bedürfnisse, welche ihn die Hülfe höherer Wesen suchen liessen. Einestheils nämlich sind es immer gewisse äussere, unserer Wahrnehmung sich darbietende Vorgänge, welche zuerst das Nachdenken wecken und schon bei den Kindern die Frage nach den Ursachen, nach dem Warum, hervorrufen; anderntheils regt das Gefühl der Uebel, die uns drücken, oder der Wunsch nach Gütern, die uns fehlen, also mit Einem Wort: das Gefühl eines Bedürfnisses, unsere Phantasie und unseren Verstand an, sich eine Vorstellung dessen zu bilden, was unsere Wünsche erfüllen, unseren Bedürfnissen Abhülfe verschaffen kann. So lange man nun die Erscheinungen auf natürliche Ursachen zurückzuführen, seine Bedürfnisse auf natürlichem Wege, durch eigene Thätigkeit oder fremde Unterstützung zu befriedigen im Stand ist, hat man keine Veranlassung, sich für die einen nach übernatürlichen Gründen, für die anderen nach übernatürlicher Hülfe umzusehen. Wenn dagegen der Mensch an der Grenze seines eigenen Wissens und Könnens anlangt, werden alle die, welche von der Gesetzmässigkeit des Naturlaufes keinen Begriff haben, zu übernatürlichen, von aussen her in denselben eingreifenden Mächten ihre Zuflucht nehmen. In diesem Fall befanden sich aber die Menschen der Urzeit ohne Ausnahme. Die Regelmässigkeit in dem Wechsel und der Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen, wie Tag und Nacht, Sommer und Winter u. s. w., musste sich ihnen natürlich sehr bald aufdrängen. Aber diese Regelmässigkeit beschränkte sich bei ihrer dürftigen Naturkenntniss auf so wenige Fälle, den letzteren stand anscheinend so viel Ungeordnetes und Zufälliges gegenüber, und auch wo man eine

Gleichmässigkeit des Geschehens wahrnahm, war man doch von dem Gedanken seiner Gesetzmässigkeit, seiner Naturnothwendigkeit, noch so weit entfernt, dass an einen Versuch wirklicher Naturerklärung noch gar nicht zu denken war; dass daher phantastische Zusammenhänge die wirkliche Verknüpfung der Erscheinungen, erträumte Ursachen die wirklichen Gründe der Dinge ersetzen mussten. Dass damit ein Unnatürliches oder Uebernatürliches an die Stelle des Natürlichen gesetzt werde, dessen konnte man sich auf diesem Standpunkt allerdings nicht bewusst sein; denn wer den Gedanken der Naturordnung noch nicht hat, der kann auch den Gedanken dessen nicht haben, was über die Naturordnung hinausgeht. Aber an sich selbst fehlte es den Causalvorstellungen, die im Kindesalter der Menschheit gebildet werden konnten, nothwendig, wie denen unserer Kinder, an dem Merkmal, durch welches der Begriff natürlicher Ursachen bedingt ist, an der Bestimmung, dass ihre Wirkungen nach festen Gesetzen aus ihnen hervorgehen; konnte man daher auch die Ursachen, auf welche man die Dinge zurückführte, noch nicht ausdrücklich als ausser- oder übernatürliche den Natururšachen entgegensetzen, so waren sie diess doch thatsächlich, da ein natürlicher, der sonstigen Analogie der Erfahrung entsprechender Zusammenhang zwischen ihnen und ihren voraussetzlichen Wirkungen weder nachzuweisen war, noch auch nur behauptet oder gesucht wurde.

Es können nun im allgemeinen Erscheinungen und Bedürfnisse der verschiedensten Art sein, die zu dem Gedanken der Gottheit, oder der Götter, hinführen. In den höheren Religionsformen liegen dieselben ganz überwiegend auf dem geistigen und sittlichen Gebiete: dem Hellenen ist Apollo zwar auch ein Gott des sichtbaren Lichtes, aber seine höhere Bedeutung besteht darin, dass er den Geist des Menschen erleuchtet, seinen Sinn der Schönheit aufschliesst, seinem Willen die richtige Stimmung gibt; der Christ bittet zwar auch um das tägliche Brot, aber ungleich mehr liegt ihm die Vergebung seiner Sünden, die Beruhigung seines Gewissens, die Heiligung seines Lebens am Herzen. Je tiefer dagegen der Stand der Bildung

ist, je vollständiger das Interesse des Menschen noch in der Sorge für sein physisches Leben und für sinnlichen Genuss aufgeht, um so ausschliesslicher wird auch die Anregung zu religiösen Vorstellungen und Empfindungen für ihn aus der Sinnenwelt stammen, und um so schwächer werden die sittlichen Gefühle bei ihnen betheiligt sein, deren erste Anfänge wir freilich überall voraussetzen müssen, wo überhaupt Menschen zusammenleben, und deren früheste Geburtsstätte wir ebenso, wie die der Religion, in der Familie, als der ersten Form des menschlichen Gemeinlebens, zu suchen haben.

Um aber das Nachdenken anzuregen und die Frage nach ihren Ursachen hervorzurufen, muss eine Erscheinung einen besonders lebhaften Eindruck machen, sie muss in ihrer Grösse oder ihrer Beschaffenheit über das Mass dessen hinausgehen, was der Mensch und die ihm gleichstehenden Wesen auch etwa hervorbringen könnten, oder wogegen er durch Gewohnheit so abgestumpft ist, dass er es als selbstverständlich hinnimmt, ohne sich darüber zu besinnen. Nur das Grosse und das Ungewöhnliche ist es, welches die Aufmerksamkeit auf sich zieht und den gewohnten Vorstellungsverlauf unterbricht, worüber man sich verwundert; die Verwunderung ist aber nicht blos, wie Plato und Aristoteles sagen, der Anfang der Philosophie, sondern noch vorher der der Mythologie. Der Wechsel von Licht und Dunkel, die Pracht der aufgehenden Sonne, des Mondes und der Gestirne; die furchtbare Gewalt der Gewitter, der Stürme, der Erdbeben, der Vulkane; die milde Macht des Frühlings, der verzehrende Sonnenbrand des Hochsommers; die stille Majestät, das schreckliche Toben des Meeres; die unwiderstehliche Kraft der Gewässer, ob sie nun in sanftem Strome hinziehen oder donnernd zur Tiefe stürzen, ob sie freundlich die Fluren befruchten, oder mit wüthenden Fluthen sie verheeren — diese und ähnliche Naturerscheinungen sind es, welche den stärksten und unmittelbarsten Eindruck hervorbringen mussten, welche wir daher in den Naturreligionen der verschiedensten Völker immer wieder, je nach den örtlichen und klimatischen Verhältnissen modificirt, die Grundlage der Mythologie bilden

sehen. Solche Naturmächte dagegen, deren Wirkung zwar vielleicht eine noch viel durchgreifendere ist, aber sich nicht in gleich auffallenden Erscheinungen der sinnlichen Wahrnehmung ankündigt, sind theils gar nicht, theils erst in Zeiten einer fortgeschritteneren Beobachtung und Reflexion zu Göttern personificirt worden. Einen Gott des Raumes z. B. oder eine Göttin der Schwere gibt es nirgends; denn dass alle Körper einen Raum einnehmen, und alle Körper von einer gewissen Dichtigkeit in der Luft fallen, schien viel zu selbstverständlich, als dass man dafür auf das Eingreifen einer Gottheit zurückzugehen Anlass gehabt hätte. Aehnlich verhält es sich auch mit den Vorgängen im Menschenleben, so weit diese überhaupt in der ältesten Zeit die Aufmerksamkeit schon erregten. Wo sich der Mensch seiner eigenen Thätigkeit als solcher bewusst war, da fehlte ihm der Antrieb, sie auf aussermenschliche Urheber zurückzuführen. Nur wo ihn eine fremde Macht zu beherrschen schien, und wo dieselbe zugleich in auffallenden Aeusserungen oder ergreifender Massenwirkung zur Erscheinung kam, wie im Schlachtgeschrei und im Toben des Kampfes, in der Verzücktheit des Schamanen, der Aufregung des Trunkenen, den Seltsamkeiten des Verrückten — nur in solchen Vorgängen fühlte man sich anfangs von einer übermenschlichen Gewalt fortgerissen, und dadurch angetrieben, sich von derselben eine Vorstellung zu bilden. Aus derartigen Wahrnehmungen sind daher wahrscheinlich die frühesten von denjenigen Göttergestalten hervorgegangen, deren wesentliche Bedeutung darin besteht, gewisse menschliche Thätigkeiten zu erzeugen und zu leiten; dagegen können Kulturgottheiten, wie Athene und Apollo, in dieser ihrer späteren Bedeutung nicht älter sein, als die Künste und die Bildung, deren Urheber und Beschützer sie sein sollten, und ebenso werden die Götter der Ehe, des Rechtes, der Staaten, des Ackerbaues, des Handels u. s. w. nur in und mit der Familie, dem Staat, der bürgerlichen und Rechtsgesellschaft entstanden sein.

Schon von den bisher besprochenen Erscheinungen dürfen wir aber nicht voraussetzen, dass es ausschliesslich, oder auch

nur an erster Stelle, ihr ästhetischer Eindruck, oder dass es gar das Bedürfniss des Erkennens als solches gewesen sei, wodurch sie zur Entstehung des Götterglaubens den Anstoss gaben. Dieses theoretische Interesse an den Dingen ist dem rohen Naturmenschen überhaupt fremd. Der Wissenstrieb regt sich allerdings auch bei ihm schon frühe; aber eben nur wie bei den Kindern, als sinnliche Neugierde. Erst die Bildung gibt dem Geiste die Freiheit, sich in ästhetischem Genuss und wissenschaftlicher Betrachtung über den sinnlichen Eindruck zu erheben. Der Ungebildete bleibt in ihm gefangen; er ist des „interesselosen Wohlgefallens" an der Wahrheit und der Schönheit noch unfähig, er beurtheilt die Dinge nach der Lust und Unlust, die sie ihm erregen, nach ihrem Verhältniss zu seinem eigenen Zustand, und zunächst seinem physischen Zustand. Es ist daher weniger das Schöne, was ihm gefällt, als das Angenehme und Wohlthätige; weniger das Erhabene, was ihn zur Ehrfurcht zwingt, als das Furchtbare; mögen ihm nun diese Eigenschaften der Dinge durch Erfahrung bekannt sein, oder mag sie ihm nur seine Phantasie vorspiegeln. Den Gebildeten entzückt ein Sonnenaufgang durch die Schönheit und Grossartigkeit der Lichtwirkungen, den Wechsel und die Contraste, die sich seinem Auge darbieten; der Wilde jauchzt dem aufsteigenden Licht entgegen, weil es ihn von den Schrecken der Nacht befreit, von den Gefahren, mit denen sie ihn bedroht, von dem Grauen, welches ihn im Dunkel unwillkürlich befällt, und welches noch viel unheimlicher gewesen sein muss, so lange man noch nicht gelernt hatte, sich durch Feueranzünden wenigstens für die nächste Umgebung einen Ersatz des leuchtenden und wärmenden Gestirns zu verschaffen. Dem Gebildeten bieten Gewitter und Stürme ein erhabenes Schauspiel, wenn nicht besondere Umstände durch den Gedanken einer Gefahr für andere oder sich selbst die Ruhe der ästhetischen Betrachtung stören; dem Naturmenschen tritt aus ihnen nur diese Gefahr entgegen; er zittert über dem Aufruhr der Elemente, dem Zucken des Blitzes, dem Brüllen des Donners: statt eines ästhetischen Eindrucks erfährt er nur einen patho-

logischen, sein Gefühl ist nicht Bewunderung, sondern Furcht und Entsetzen. Und das gleiche gilt überhaupt von seinem Verhältniss zur Natur: fehlt es ihm auch nicht gänzlich an der Empfänglichkeit für die Schönheit der Welt, so tritt doch dieser Gesichtspunkt nur in schwachen Spuren hervor, und je näher ein Einzelner oder ein Stamm noch der bildungslosen Natur steht, um so ausschliesslicher richtet sich der Eindruck, den sie von den Erscheinungen erhalten, nach dem (wirklichen oder eingebildeten) Einfluss derselben auf ihr eigenes Wohl und Wehe; um so ausschliesslicher muss sich daher auch die Bedeutung der Wesen, von denen man die Erscheinungen herleitet, auf die Wohlthaten, die von ihnen erwartet, oder die Nachtheile, die von ihnen gefürchtet werden, beschränken.

Liegt aber im Naturzustand selbst für die Auffassung der Aussenwelt und für die Causalvorstellungen, durch die sie erklärt wird, der massgebende Gesichtspunkt in dem Wohl und Wehe des Menschen, so wird dieses Motiv in allen den Vorstellungen noch stärker zum Vorschein kommen, die von Hause aus nur aus dem Gefühl eines Bedürfnisses und dem Wunsche, ihm abzuhelfen, hervorgehen. Eben hierauf haben wir aber einen grossen Theil der religiösen Vorstellungen ihrem ersten Ursprung nach zurückzuführen. Wo Uebel uns drücken, erzeugt sich der Wunsch, von ihnen befreit zu werden, wo Gefahren uns drohen, der Wunsch, von ihnen verschont zu bleiben; wenn wir an ein Gut denken, das uns fehlt, der Wunsch, es zu besitzen, wenn wir uns der Unsicherheit unseres Besitzes erinnern, der Wunsch, ihn zu behalten; wenn wir etwas unternehmen, der Wunsch, dass es gelinge, wenn die Ungewissheit der Zukunft uns beunruhigt, der Wunsch, die künftigen Erfolge vorherzusehen und uns darnach einzurichten. Glauben wir diese Wünsche durch unsere eigene Thätigkeit erfüllen zu können, so wirken sie in uns als Antriebe zu dieser Thätigkeit, sie setzen unseren Willen in Bewegung; müssen wir darauf verzichten, so drängen sie uns die Frage auf, ob nicht ihre Erfüllung auf anderem Wege möglich zu machen sei, sie reizen unsere Phantasie, sich ein Bild dessen zu entwerfen,

wodurch sie erfüllt werden könnten. Wer sich nun klar gemacht hat, dass jeder Erfolg an gewisse natürliche Bedingungen geknüpft ist, und daher nur durch Anwendung natürlicher Mittel herbeigeführt werden kann, dessen Phantasie wird hiebei das Gebiet des Naturzusammenhanges nicht verlassen; seine Wünsche und Bedürfnisse haben daher bei ihm die Wirkung, dass er sich anstrengt, die geeigneten Mittel zu ihrer Befriedigung zu finden, sie regen seine Erfindungskraft an; überzeugt er sich andererseits, dass es solche Mittel nicht gebe, so wird er, wenn er verständig ist, auf die Erfüllung seiner Wünsche verzichten. Wer dagegen eben jenes nicht einsieht, wer von Naturzusammenhang und Naturgesetzen noch keinen Begriff hat, bei dem wird unfehlbar die Folge eintreten, dass er zu anderen, als den natürlichen Mitteln, seine Zuflucht nimmt, wenn diese ihm ausgehen. Seine Bedürfnisse fühlt er, seine Wünsche wirken in ihm mit der Naturgewalt des Affects. Wie diese Wünsche erfüllt werden können, weiss er nicht zu sagen; aber dass sie erfüllt werden müssen, steht ihm fest, und die Unmöglichkeit der Sache bildet für ihn kein Hinderniss; denn wer sich noch gar nichts zu erklären weiss, wer von keinem unter den Dingen, die ihm thatsächlich gegeben sind, die Möglichkeit einsieht, dem kann ebendesshalb auch noch nichts als unmöglich erscheinen. Die ganze Welt ist für einen solchen nur eine Zusammenhäufung unverstandener Dinge und Vorgänge; wie viele andere ebenso unverständliche hinzukommen, macht ihm nichts aus. Was ist auf diesem Standpunkt anders möglich, als dass die Phantasie eintritt, wo die Wirklichkeit den Menschen im Stich lässt? dass sie ihn mit dem Bilde von Wesen beruhigt, die seine Wünsche erfüllen können, wenn ihm solche, die sie wirklich erfüllen, nicht bekannt sind? Wir haben es ja hier mit einer Bildungsstufe zu thun, für welche die Grenze zwischen Vorstellung und Wirklichkeit eine noch ganz unsichere ist; der alles für wirklich gilt, was einen ähnlichen Eindruck macht, wie das Wahrgenommene und Handgreifliche; die an alles, auch das unmöglichste glaubt, wenn es nur der eigenen

Empfindungsweise zusagt und mit den Vorstellungen übereinstimmt, welche man sich über die Dinge aus dürftigen Erfahrungen und ungenauen Beobachtungen, aus kindlichen Vermuthungen und ungeprüften Einfällen gebildet hat. Kann man sich wundern, wenn in diesem Stadium der menschlichen Entwickelung Zusammenhänge erdichtet wurden, für welche die wirkliche Erfahrung keinerlei Analogie darbietet; wenn von realen Wesen Wirkungen erwartet wurden, die sich ihrer wahren Natur nach von ihnen unmöglich erwarten liessen; wenn selbst blosse Phantasiewesen für den Glauben jenen Schein der Realität erhielten, welchen die Götter des Polytheismus für ihre Verehrer unstreitig gehabt haben und noch haben; ja wenn gerade bei den gebildetsten Völkern des Alterthums die Götter, deren Wirklichkeit zu bezweifeln Jahrhunderte und Jahrtausende lang niemand in den Sinn kam, ganz überwiegend in solchen Phantasiewesen bestanden?

Zunächst nun konnten die Wünsche und die Bedürfnisse, welche in den Menschen die Sehnsucht nach höherem Beistand hervorriefen, nur von der sinnlichsten Art sein. Die Gefahren der See, der Jagd, des Krieges; die Noth, in die sie durch Krankheiten, durch Mangel an Nahrungsmitteln, durch Ueberschwemmungen und Stürme versetzt wurden; die Angst, welche schreckhafte Naturerscheinungen, Sonnen- und Mondsfinsternisse, Kometen, Erdbeben u. s. w. ihnen einflössten: diess waren die Uebel, die sie bedrängten, aus denen höhere Mächte sie retten sollten. Sieg im Kampfe, reiche Beute auf der Jagd und beim Fischfang und beim Einsammeln wildwachsender Früchte, dieses und ähnliches waren die Güter, über die ihre Wünsche nicht hinausgiengen. Mit den Fortschritten der Kultur wuchs die Zahl der menschlichen Bedürfnisse, der Thätigkeiten und der Lebensgebiete, welche unter den Schutz der Götter gestellt wurden; mit der Entwickelung des sittlichen Lebens begann man auch dieses ihrer Obhut zu befehlen, die sittlichen Verpflichtungen als Pflichten gegen die Götter, die Verletzung derselben als Verletzung der Götter, als Sünde, zu betrachten; es entstand das Bedürfniss, von

dieser Schuld frei, mit der Gottheit versöhnt zu werden, und die Religion erhielt so allmählich in dem sittlichen Bewusstsein eine neue, tiefere Grundlage. Aber ihre erste Entstehung reicht ohne Zweifel in Zeiten hinauf, in denen das letztere noch so unentwickelt war, dass es zu derselben nur einen geringen Beitrag geben konnte, und auch heute noch fehlt es nicht an Beispielen von Volksstämmen, deren Religion in einem so rohen und äusserlichen Gottesdienst aufgeht, dass sich moralische Motive derselben kaum in schwachen Spuren entdecken lassen.

Was für Anlässe aber auch zur Entstehung des Götterglaubens in den Anschauungen, den Bedürfnissen, den Wünschen der Menschen gegeben waren: dieser Glaube selbst war darin noch nicht gegeben, sondern er konnte sich daraus nur entwickeln. In welcher Art diess geschah, ist die Frage, deren Untersuchung uns zunächst obliegt.

5.

Alle Vorstellungen über die Gottheit sind ursprünglich, wie wir gesehen haben, dadurch entstanden, dass gewisse Wirkungen, die man erfahren hatte oder erfahren zu haben glaubte, die man wünschte oder fürchtete, auf übernatürliche Ursachen zurückgeführt wurden. Der Fortgang von den Thatsachen zu ihren Ursachen entspringt nun immer aus unserem Denken; und insofern ist es ganz richtig, wenn alle Religion, selbst die rohesten und dürftigsten Religionsformen nicht ausgenommen, auf das menschliche Denken zurückgeführt wird: wäre der Mensch kein Vernunftwesen, läge die Fähigkeit und das Bedürfniss des Denkens nicht in seiner Natur, so könnte ihm die Frage nach den Gründen der Dinge, es könnten ihm daher auch die Vorstellungen, zu denen diese Frage ihn hinführt, überhaupt nicht entstehen. Aber wenn es auch das Denken ist, das die Frage aufwirft, so gibt doch die Antwort darauf zunächst nicht der Verstand, sondern die Phantasie. Sie allein kann vernunftlose, selbst leblose Dinge zu Göttern personificiren, sie allein jene Bilder von Gottheiten erzeugen, denen

keine reale Anschauung entspricht; nur ihr gehört die Wunderwelt an, in der sich der Glaube von Hause aus so unbefangen bewegt, nur ihre Zaubermacht ist es, welche sich in der Vorstellung abspiegelt, der göttlichen Allmacht sei auch das Unmögliche möglich; dem verständigen Denken dagegen bahnt gerade die Einsicht in die Gesetzmässigkeit des Weltlaufs, und sie allein, den Weg zur Gottheit. Die Phantasie aber schöpft nicht blos den Stoff für ihre Erzeugnisse aus der Erfahrung, sondern sie wird auch bei der Bearbeitung dieses Stoffes theils von empirischen Analogieen, theils von persönlichen Gefühlen und Stimmungen geleitet. So frei ihre Schöpfungen sich oft ausnehmen, so weit sie über alles hinausgehen, was uns in der Wirklichkeit jemals vorgekommen ist, oder vorkommen kann, so führen sie sich doch immer auf eine Verknüpfung und Umänderung von Elementen zurück, welche uns durch die äussere oder die innere Wahrnehmung bekannt sind; und der Gesichtspunkt, von dem sie hiebei ausgeht, ist nicht der objektive, sondern der subjektive. Sie untersucht nicht, wie die Dinge an sich selbst zusammenhängen, sondern sie bringt dieselben kurzer Hand in diejenige Verbindung, welche sich einem jeden als die gefälligste und für ihn, nach seiner individuellen Vorstellungsweise, verständlichste zunächst darbietet; sie fragt nicht, wie die Welt nach natürlichen Gesetzen beschaffen ist und beschaffen sein kann, sondern sie entwirft das Bild einer Welt, die so beschaffen ist, wie die Bedürfnisse, die Wünsche, die Hoffnungen und Befürchtungen des Menschen es verlangen. Je weiter der Mensch noch von einer wissenschaftlichen Erforschung der Dinge entfernt, je dürftiger seine Natur- und Geschichtskenntniss, je ungeübter sein Verstand ist, um so ausschliesslicher wird seine Weltbetrachtung von dieser Phantasieanschauung beherrscht sein; und da nun eben dieses in den ersten Zeiten menschlicher Geistesentwickelung nothwendig im höchsten Grade der Fall war, so können alle die Vorstellungen über die Gründe der Dinge, zu denen die Vernunftanlage des Menschen auch damals schon hindrängte, nur Gebilde der Phantasie, und

zwar einer noch ganz rohen und kindlichen Phantasie, gewesen sein.

Hieraus ergeben sich nun einige eingreifende Folgerungen für den Charakter der ältesten Vorstellungen von der Gottheit.

Zunächst liegt am Tage, dass es immer nur einzelne für die Menschen der Urzeit besonders bedeutsame Erscheinungen, einzelne Erfahrungen und Bedürfnisse sein konnten, die sie zur Annahme übermenschlicher Wesen veranlassten; dass sie sich daher diese Wesen nur als eine Anzahl einzelner Gottheiten vorstellen konnten, von denen jede in ihrer Wirkung und Bedeutung auf eine gewisse Klasse von Erscheinungen, ein ihr eigenthümliches Gebiet beschränkt war; dass die älteste Religion nicht Monotheismus sein konnte, sondern nur Polytheismus. Denn der Glaube an die Einheit Gottes entsteht nur dadurch, dass alles Wirkliche zu Einem Ganzen zusammengefasst und dieses Weltganze auf seine letzte Ursache zurückgeführt wird; und dazu ist eine Abstraktion und Combination nöthig, welche über das Vermögen und das Bedürfniss eines noch ganz ungeübten, im ersten Rohzustand befindlichen Denkens weit hinausgeht. Für den Naturmenschen ist die Welt nur eine Vielheit von Einzeldingen, von denen er gewisse Einwirkungen erfährt; und auch wenn der Zusammenhang dieser Dinge sich ihm aufdrängt, verfolgt er denselben noch nicht weiter, als bis zu den nächsten, in der unmittelbaren Erfahrung gegebenen Verknüpfungen. Er begnügt sich daher auch, wenn die Frage nach den Ursachen der Dinge bei ihm auftaucht, wie die Kinder, mit solchen Causalvorstellungen, welche die *nächste* Ursache jeder Erscheinung auf eine seiner Fassungskraft einleuchtende Weise bezeichnen, ohne diese selbst wieder auf ihre Ursachen zurückzuführen und sich so zu dem Gedanken allgemeiner, verschiedene Reihen von Erscheinungen gemeinschaftlich umfassender Ursachen zu erheben. Er bemerkt etwa, dass die Sonne Licht und Wärme verbreitet, und verehrt sie desshalb als Gottheit; er hat die gleichen Wohlthaten auch dem Feuer zu verdanken, und verehrt es gleichfalls; aber diese Wirkungen auf Eine gemeinschaftliche Quelle

zurückzuführen, in dem Sonnenlicht und dem Heerdfeuer Wirkungen Einer und derselben Naturkraft zu vermuthen, kommt ihm nicht in den Sinn. Selbst die höchststehenden unter den Naturreligionen haben für verwandte Erscheinungen ganze Reihen verschiedener Götter: Helios ist ein anderer, als Selene, die Göttin des Heerdfeuers eine andere, als der Gott des Schmiedefeuers, sogar Apollo, der himmlische Lichtgott, wird von dem Sonnengott noch unterschieden. Andererseits aber müssen wegen des Ineinandergreifens der Gebiete, denen sie vorstehen, auch die Gottheiten in ihrer Wirkung und Bedeutung sich vielfach nicht blos berühren, sondern auch vermischen, wie diess in allen Mythologieen, oft bis zum Uebermass, vorkommt; und neben dem wirklichen Zusammenhang der Erscheinungen, die an verschiedene Gottheiten vertheilt waren, mussten in dieser Beziehung, gerade in Zeiten, deren Naturkenntniss auf ein kleinstes beschränkt war, jene vermeintlichen Zusammenhänge noch viel stärker in's Gewicht fallen, welche die Phantasie nach unbestimmten Analogieen und Eindrücken oft zwischen dem allerentlegensten herstellt. — Dieser Polytheismus musste nun von der Idee einer geordneten Götterwelt um so weiter entfernt sein, je weniger die Weltanschauung der Menschen zur Klarheit gediehen, das Leben derselben von sittlichen Ordnungen beherrscht war. Denn wenn auch die Zahl der Götter mit der bestimmteren Unterscheidung der verschiedenen Natur- und Lebensgebiete und der Vervielfältigung der menschlichen Thätigkeiten und Bedürfnisse anwächst, muss doch zugleich die Ordnung derselben, die schärfere Abgrenzung der Gegenstände, über welche die Herrschaft einer Gottheit ausgedehnt wird, und der Wirkungen, die auf sie zurückgeführt werden, in demselben Masse zunehmen, und es wird so der ursprüngliche verworrene Polytheismus allmählich in ein bestimmter gegliedertes Göttersystem übergehen. Je deutlicher endlich der Zusammenhang alles Seins geahnt wird, und je mehr auch der Mensch die unbestimmte Mannigfaltigkeit seiner Bestrebungen auf einen höchsten Lebenszweck beziehen, die Individuen und ihr Thun einem umfassenden Gemeinwesen

einfügen lernt, um so entschiedener wird über die vielen Götter der Eine als der höchste und schliesslich als der alleinige sich emporheben. Die Vorstellung dieser Einheit ist schon frühe durch die scheinbare Umgrenzung der Welt, die Anschauung des allumfassenden Himmelsgewölbes, an die Hand gegeben; und es findet sich desshalb kein etwas entwickelter Polytheismus, der nicht den Himmelsgott als Götterkönig verehrte. Aber damit dieser Beherrscher der Götter die einheitliche, alles bestimmende Macht, und ebendamit alle anderen Götter neben ihm entbehrlich werden, bedarf es einer langen Geistesarbeit, und es können hiefür verschiedene Wege eingeschlagen werden. Es kann eine der polytheistischen Gottheiten zum ausschliesslichen Nationalgott eines Volkes erhoben, und alle übrigen an Macht und Grösse gegen ihn so herabgesetzt werden, dass sie am Ende den Charakter von Göttern verlieren, und sich jenem entweder als seine Geschöpfe und Diener unterordnen oder für etwas nichtiges, blos in der Einbildung existirendes erklärt werden. Auf diesem Wege scheint der jüdische Monotheismus entstanden zu sein. Es kann unter den vielen Göttern, die ein Volk verehrt, ein einzelner, der Götterkönig, zu einer so hohen Erhabenheit und Vollkommenheit idealisirt, mit einer solchen Fülle der Macht, der Weisheit und der Güte ausgestattet werden, dass die übrigen Götter der Sache nach nur noch die Werkzeuge sind, durch die sein Rathschluss sich vollbringt; und in dieser Art haben z. B. die grossen Dichter des fünften vorchristlichen Jahrhunderts den griechischen Polytheismus dem Monotheismus so nahe gebracht, als diess möglich war, ohne seinen ganzen Boden grundsätzlich zu verlassen. Es kann aber auch dieser letzte Schritt gewagt, es kann der Monotheismus auf eine principielle Kritik des Polytheismus gegründet werden, der nur die Idee der Gottheit als solche zum Masstab dienen kann; wie diess von den alten Philosophen seit Xenophanes so vielfach geschehen ist.*) Wie aber auch der Monotheismus im gegebenen Fall

*) Näheres hierüber gibt das erste Stück der 1. Sammlung: „Die Entwickelung des Monotheismus bei den Griechen.“

entstanden sein mag: das müssen wir nach den allgemeinen Bedingungen, an welche die Entstehung der Religion geknüpft ist, unbedingt annehmen, dass er nicht die erste Gestalt derselben gewesen sein kann, nicht die Quelle, aus welcher der Polytheismus erst durch Verunreinigung und Trübung entsprungen wäre, sondern das Resultat einer geistigen Entwickelung von unbestimmbarer Dauer, deren Ausgangspunkt nur in einem äusserst rohen und verworrenen Polytheismus gelegen haben kann.

Wie nun hiernach die vielen Götter im Glauben der Menschen dem Einen vorangiengen, so giengen auch die sichtbaren Götter den unsichtbaren, die sinnlichen den geistigen voran. Für den sinnlichen Menschen existirt überhaupt nichts, als was er mit seinen Sinnen wahrnimmt oder wahrzunehmen glaubt. Auch die Frage nach der Ursache einer Erscheinung hat für ihn, wenn sie ihm zuerst auftaucht, nur die Bedeutung, dass dasjenige Ding gesucht werden soll, von dem sie hervorgebracht ist. Sofern ihn daher diese Frage zum Glauben an Götter hinführt, werden diese Götter zuerst sinnlich wahrnehmbare Wesen sein, von denen er gewisse Wirkungen herleitet; mögen dieselben nun wirklich von ihnen herrühren, oder nur von seiner Phantasie mit ihnen in Verbindung gebracht werden. So wird die Sonne verehrt, weil sie am Tage Licht und Wärme spendet, der Mond, weil er die Nacht erhellt, die Erde, weil ihre Früchte uns ernähren; ebenso aber auch jeder beliebige Fetisch, ein heiliger Stein oder ein heiliges Thier, oder ein rohes Götzenbild, weil ihnen der Aberglaube gewisse Kräfte andichtet und gewisse Wirkungen von ihnen erwartet. Dass aber diese körperlichen Dinge, und darunter auch solche, die der Mensch selbst verfertigt hat, oder die er wenigstens nach Belieben beschädigen und zerstören kann, zu Gottheiten erhoben, mit übernatürlichen Kräften ausgerüstet werden konnten, diess ist in der Art begründet, in der alle unsere Causalvorstellungen ursprünglich gebildet werden.

So gewiss es nämlich ein allgemeines Gesetz unseres Denkens ist, das uns nöthigt, nach den Ursachen der Dinge zu

fragen, so bestimmt sich doch der nähere Inhalt der Vorstellungen, die wir uns über diese Ursachen bilden, durchaus nach den Erfahrungen, von denen wir hiefür ausgehen. Wir setzen für jede Erscheinung und jede Klasse von Erscheinungen solche Ursachen und eine solche Wirkungsart dieser Ursachen voraus, welche uns am geeignetsten scheinen, sie zu erklären. Wie es sich aber hiemit verhält, diess hängt einerseits von der Beschaffenheit dessen, was auf diesem Weg erklärt werden soll, andererseits aber ebensosehr von der Beschaffenheit der Causalvorstellungen ab, die unsere bisherige Erfahrung uns an die Hand gibt. Wenn wir uns fragen, ob ein gegebener Gegenstand oder Vorgang von einem anderen hervorgebracht sein könne, oder welches die uns in der Wahrnehmung nicht unmittelbar vorliegende Ursache einer Erscheinung sein möge, so leitet uns dabei immer die Analogie der Erfahrung. Wir können die Ursache jeder Erscheinung nur in etwas finden, das uns entweder durch unmittelbare Anschauung oder durch die Erinnerung an frühere Anschauungen schon bekannt ist, oder das mit etwas uns Bekanntem eine solche Aehnlichkeit hat, dass wir uns eine annähernde Vorstellung davon zu bilden im Stande sind; und wenn wir wissen wollen, auf welchem Wege diese Ursache die ihr zugeschriebenen Wirkungen hervorbringe, müssen wir uns gleichfalls immer an solche Vorgänge halten, von denen wir uns auf Grund unserer bisherigen Erfahrung ein Bild machen können. Nun ist aber das einzige Beispiel einer wirkenden Kraft, das uns durch unmittelbare Anschauung bekannt ist, der menschliche Wille. Unseres eigenen Wollens sind wir uns unmittelbar bewusst; und wissen wir auch nicht, in welcher Weise aus demselben die Bewegungen unseres Leibes hervorgehen, so können wir doch nicht blos nicht bezweifeln, dass sie durch unser Wollen hervorgebracht seien, sondern diess scheint uns auch, weil wir es von Kindheit an gewohnt sind, so natürlich, dass wir das Bedürfniss, es zu erklären, gar nicht empfinden. Von anderen Dingen dagegen sehen wir wohl, dass mit ihrem Dasein und Wirken gewisse Erfolge verknüpft sind; aber wie sie

diese Erfolge hervorbringen, können wir nicht sehen, sondern hier tritt unsere Phantasie in die Lücke und ergänzt unsere Wahrnehmung durch die Annahme, dass auch in diesem Fall die Wirkungen aus ihren Ursachen in derselben Weise hervorgehen, wie in dem einzigen uns durch Anschauung bekannten: sie führt sie ebenso, wie die Handlungen der Menschen, auf einen Willen zurück, und macht ebendamit die Wesen, von denen sie ausgehen, zu wollenden, menschenähnlichen Wesen, zu Personen. Die Personifikation der wirkenden Kräfte ist die natürliche Form, unter welcher der Begriff der Ursache sich dem Menschen zuerst darstellt. So ist es bei den Kindern, und ebenso ist es bei ganzen Stämmen und Völkern, so lange sie sich noch im Zustand der Kindheit befinden. Ein Kind behandelt nicht blos die Thiere selbstverständlich als Seinesgleichen, ja es sieht an ihnen nicht selten wegen ihrer Körperkraft, Schnelligkeit oder Kunstfertigkeit mit Bewunderung hinauf, sondern auch das Leblose wird ihm sofort zu etwas Lebendigem und Persönlichem, sobald es eine Wirkung von ihm erfährt oder zu erfahren meint. Es macht in seinem praktischen Verhalten natürlich auch schon einen Unterschied zwischen beiden: es weiss recht wohl, dass der Stein nicht gehen kann, wie ein Thier, die Pflanze nicht reden, wie ein Mensch. Aber sobald ein Ding sich selbst zu bewegen scheint, oder eine fühlbare Wirkung von ihm ausgeht, wird es für längere oder kürzere Zeit von ihm belebt, mit Willen und Vorstellung ausgestattet: es zürnt dem rollenden Stein, der es getroffen, dem Stuhl, an dem es sich gestossen hat, es hört in dem Rauschen des Windes unwillkürlich die Stimme, es fühlt in seinem Wehen den Athem eines lebenden Wesens; und so wenig ihm auch das Leblose mit dem Lebenden, das Vernunftlose mit dem Vernünftigen durchaus zusammenfliesst, so ist doch die Grenze, die sie scheidet, noch ganz unsicher und schwankend, und bei jedem Anlass leicht zu überspringen. Nicht anders kann es sich auch bei den Erwachsenen im Naturzustand der Urzeit verhalten haben. Wo sie eine scheinbar freie, durch keine

äussere Gewalt hervorgebrachte Bewegung wahrnahmen, wussten sie sich dieselbe nur nach der Analogie ihrer eigenen Handlungen zu deuten: was von sich aus wirkte, erschien ihnen nicht allein als etwas Lebendiges, sondern als ein frei wollendes persönliches Wesen, dem ebendamit alle Eigenschaften der menschlichen Persönlichkeit beigelegt wurden, und das man sich desshalb auch, so weit nicht der Augenschein im Wege stand, am liebsten in menschenähnlicher Gestalt vorstellte. So belebte sich die ganze Natur: die Gestirne mussten lebende Wesen sein, weil sie durch den Himmelsraum hinziehen, weil sie leuchten und wärmen; wie der Stein oder der Speer von der Faust des Menschen, so musste der Blitz von der eines Gottes geschleudert werden, oder man sah auch in ihm selbst unmittelbar ein lebendiges Wesen, den feurigen Adler des Himmels. Die Wetterwolke, welche die Sonne verdeckt, wurde zu einem feindseligen Riesen; der Mondschatten, der sie verfinstert, zu einem Ungeheuer, das sie verschlingen will. Das Toben des Windes und das Brausen der Wogen, das Wachsthum der Bäume und das Rauschen des Waldes, der Winterschlaf der Pflanzen und ihr Erwachen im Frühling, jede Bewegung, Kraftäusserung, Entwickelung schien das Zeichen eines Lebens, das man sich nur nach dem Vorbild des menschlichen vorzustellen wusste. Uns erscheint diese Naturanschauung so fremdartig, dass wir uns nur mit Mühe auf den Standpunkt derselben versetzen können, weil wir eben von Klein auf an eine andere gewöhnt sind. Aber der Augenschein zeigt, dass sie die Menschheit während eines Zeitraums von unbestimmbar langer Dauer beherrscht hat, und dass selbst die Wissenschaft sich nur mühsam und schrittweise von ihr zu befreien vermochte; und wenn wir uns die Bedingungen klar machen, unter denen das Denken der Urzeit sich entwickelte, werden wir uns leicht überzeugen, dass diess die einzige Form war, in welcher sich der Begriff der wirkenden Kräfte ihrer kindlichen Phantasie darstellen konnte.

In dieser Personifikation der lebendigen Kräfte liegt nun die Quelle aller Mythologie. Die Naturdinge, deren Einwir-

kung der Mensch erfuhr, wurden als menschenähnliche Wesen gedacht, mit Verstand, Willen und Selbstbewusstsein ausgestattet, sie wurden zu Personen; und wenn ihre Wirkungen über das eigene Vermögen des Menschen hinausgiengen, wurden sie zu übermenschlichen Persönlichkeiten, zu Göttern. Zuerst nun waren es ohne Zweifel, wie bereits bemerkt wurde, nur äussere, sinnlich wahrnehmbare Gegenstände, die in dieser Weise zu Göttern gemacht wurden. Die Sonne und der Mond erschienen als Gottheiten; im Donner vernahm man die Stimme eines Gottes oder das Rollen seines Wagens; im zerschmetternden Blitzstrahl empfand man die Gewalt seines Armes. Dem Thier, vor dessen Stärke man sich fürchtete, dessen Schönheit oder Klugheit man bewunderte, dem Baum, dessen Wuchs über den aller anderen emporragte, dem Strom und der Quelle, selbst einem bunten Stein oder einem glänzenden Stück Erz oder sonst einem Fetisch wurde religiöse Verehrung zutheil. Wie freilich diese Götter die Wirkungen hervorbringen, die man ihnen zuschrieb, darüber konnte man sich nur da eine nähere Vorstellung bilden, wo die Analogie eines menschlichen Thuns dazu ausreichte. Von der Sonne und dem Mond konnte man sich etwa vorstellen, dass sie mit lichtstrahlendem Schild den Luftraum durchwandern, in leuchtendem Nachen oder auf feuersprühendem Wagen dahinziehen; in der Höhlung, aus der das Wasser hervorquillt, konnte man sich eine Nymphe denken, die es aus einem nie versiegenden Kruge ausgiesst; beim Donner und Blitz konnte man sich eine anschauliche, wenn auch noch so kindliche Vorstellung darüber machen, wie ein menschenähnlicher Gott sie hervorbringe. Wie es dagegen ein heiliger Stein oder eine heilige Schlange angreifen sollen, um ihren Verehrern Sieg zu bringen, Krankheit oder Hungersnoth von ihnen abzuwenden, dafür lässt sich allerdings nicht blos keine Erklärung ersinnen, sondern es lässt sich auch durch keine Vergleichung mit irgend einem sonstigen Vorgang auch nur scheinbar anschaulich machen. Aber hat sich der Aberglaube denn jemals eine Sorge darum gemacht, ob etwas möglich sei, und wie es geschehen könne, wenn er ein Inter-

esse daran hatte, es für wirklich zu halten? Wer, der an solche Dinge glaubt, legt sich denn Rechenschaft darüber ab, wie es zugehe, dass eine Besprechung das Blut stillt, oder eine Zauberei den längstvergrabenen Schatz hebt; dass ein Drudenfuss auf der Schwelle die bösen Geister, ein Blumenstrauss, am Himmelfahrtsmorgen gepflückt, das Feuer vom Hause ferne hält, dass ein Amulett vor Krankheit und feindlichen Kugeln schützt, dass ein Komet Krieg bedeutet, dass das Wetter 40 Tage lang bleibt, wie es am Tage der 40 Ritter gewesen ist u. s. w.? Gerade darin besteht ja der Aberglaube, dass man die Fragen, welche der Anfang aller wirklichen Naturkenntniss sind, nicht aufwirft, dass man von gewissen Dingen, Handlungen, Worten und Zeichen Erfolge erwartet, von denen man nicht blos nicht einsieht, *wie* sie aus ihnen hervorgehen können, sondern von denen man auch schlechterdings nicht weiss, *ob* sie jemals aus ihnen hervorgegangen sind. Man wünscht oder fürchtet, dass etwas geschehen möchte; man bringt dieses Geschehen mit irgend etwas in Verbindung, das vielleicht einmal zufällig mit ihm zusammentraf, weit in den meisten Fällen aber mit etwas, das nur einen analogen Eindruck macht, oder durch eine ganz unberechenbare Ideenassociation daran erinnert; und man macht nun aus diesen subjektiven Vorstellungsverknüpfungen objektive Zusammenhänge, legt den Dingen magische Kräfte bei, und meint auch wohl selbst, magische Wirkungen durch Mittel hervorrufen zu können, welche zu dem, was man von ihnen erwartet, natürlicher Weise auch nicht das geringste beitragen können. Statt des wirklichen Zusammenhanges der Dinge, den man nicht kennt, erträumt man sich einen solchen, der nur in der Einbildung vorhanden ist; und man erträumt ihn sich an erster Stelle desshalb, weil man sich nur in dieser Phantasiewelt auf Erfüllung der Wünsche Hoffnung machen kann, denen die wirkliche Welt ihre Befriedigung verweigert. Um auf natürlichem Wege reich zu werden, braucht es Zeit, Arbeit, Sparsamkeit, Geschicklichkeit; und wer auch alles dieses daran wendet, dem gelingt es vielleicht doch nicht.

Wer es bequemer, und wie er meint, auch sicherer haben will, der wendet sich an einen Schatzgräber, oder an die Kartenschlägerin, die ihm sagt, welche Nummer in der Lotterie gewinnen wird. Um eine gefährliche Krankheit, ein beschwerliches körperliches Leiden los zu werden, muss man den Arzt zu Rathe ziehen, sich einer langwierigen Kur unterwerfen, sich eine unangenehme, vielleicht schmerzhafte Behandlung gefallen lassen; und in tausend und abertausend Fällen ist die Kunst, selbst des geschicktesten Arztes, doch verloren. Wie viel ist da nicht der Wundermann werth, der durch sein blosses Wort oder mit ein paar sinnlosen Cärimonien die bösen Geister der Krankheit in die Flucht schlägt! Je dringender die Bedürfnisse und Wünsche der Menschen sich geltend machen, und je weniger sie dieselben mit natürlichen Mitteln zu befriedigen sich im Stande fühlen, um so näher liegt allen denen, welche vom gesetzmässigen Naturlauf keinen Begriff haben, und daher auch die Ergebung in den Naturlauf nicht gelernt haben, der Versuch, durch ausser- und übernatürliche Mittel zu erreichen, was ihnen sonst versagt bliebe; um so leichter verkehrt sich ihnen daher auch der wirkliche Zusammenhang des Geschehens in einen zauberhaften und erträumten. Denken wir uns nun einen Zustand, in dem die Naturkenntniss der Menschen noch auf die allerdürftigsten und zunächstliegenden Erfahrungen, ihre Macht über die Natur auf den einfachsten Gebrauch ihrer Körperkräfte beschränkt war, so begreift es sich, wenn sich in demselben die ganze Weltanschauung von dem Glauben an magische Kräfte und zauberische Wirkungen beherrscht zeigt. Ein wirklicher Naturzusammenhang existirt für diesen Standpunkt noch gar nicht; es gibt nur einzelne Dinge und Vorgänge, von denen die einen dem Menschen durch Gewohnheit vertrauter geworden sind und daher sein Staunen nicht mehr erregen, die anderen ihm als etwas ungewöhnlicheres auffallen, die aber alle gleich unverstanden und zufällig vor ihm dastehen. Er weiss wohl, dass mit gewissen Erscheinungen gewisse andere verknüpft zu sein pflegen, wie der Rauch mit dem Feuer und der Donner

mit dem Blitz; da er aber noch keinen Versuch macht, das eine aus dem anderen zu erklären, und da vollends der Gedanke einer gesetzmässigen Verknüpfung aller Erscheinungen ihm noch gänzlich fremd ist, so gibt es für ihn nichts, was ihn abhielte, die widersinnigsten Vorstellungen über die Ursachen der Erscheinungen und die Wirkungen der Dinge, auf die eine rohe und kindische Phantasie geräth, gläubig anzunehmen. Wem das Natürliche als etwas unerklärbares und irrationales erscheint, der kann nicht umhin, das Unerklärbare und Irrationale natürlich zu finden. Wenn daher die Macht jener Wesen, von welchen man die Naturerscheinungen herleitete und die Erfüllung der menschlichen Wünsche erwartete, die Macht der Götter, ursprünglich rein zauberhaft vorgestellt wurde, wenn man sich überall Einflüssen ausgesetzt, von Gefahren und Schwierigkeiten bedroht glaubte, denen mit natürlichen Mitteln nicht beizukommen sei, so war diess nur die nothwendige Folge der Unwissenheit, welche während unabsehbarer Zeiträume nicht blos die Kenntniss der wirklichen Ursachen, sondern auch schon die allgemeine Voraussetzung eines natürlichen Zusammenhangs der Erscheinungen unmöglich machte.

Je unsicherer sich aber der Mensch in einer solchen Welt fühlen, je unheimlicher ihm jene Wesen sein mussten, deren Wirkungen ihn allenthalben umgaben, von deren Willen er sein Leben, seine Gesundheit, seinen Besitz in jedem Augenblick abhängig glaubte, von denen er aber nie wissen konnte, wie sie gegen ihn gesinnt seien, und ob sie nicht das unerwartetste und unwahrscheinlichste plötzlich über ihn verhängen, ob nicht die hinter den Dingen lauernde unberechenbare Macht ihn verschlingen werde, um so lebhafter musste sich ihm das Bedürfniss aufdrängen, diese Macht auf seine Seite zu bringen, sich der Gunst der Götter zu versichern. Eben dieses war ja von Hause aus ein Hauptmotiv für die Entstehung des Götterglaubens gewesen, dass der Mensch nur mit höherer Hülfe die Uebel und Gefahren, die ihn bedrängten, zu überwinden, die Güter, nach denen er sich sehnte, zu

erlangen hoffen konnte. In der Aussicht, diese Hülfe zu gewinnen, und von den schlimmen Folgen verschont zu werden, welche die Missgunst der Götter nach sich ziehen musste, in der Erfüllung seiner Wünsche und der Beschwichtigung seiner Befürchtungen musste sich die Bedeutung jenes Glaubens gerade in den frühesten und niedrigsten Religionsformen um so ausschliesslicher zusammenfassen, je weniger der Mensch noch anderen als sinnlichen Gütern einen Werth beizulegen, andere als sinnliche Uebel zu fürchten gelernt hatte, und je weniger sein Glaube selbst das geistige und sittliche Leben zu wecken geeignet war. Wenn man daher den Wunsch für den Vater oder die Furcht für die Mutter der Religion gehalten hat, wenn man den Götterglauben und die Götterverehrung von dem Bedürfniss des Menschen hergeleitet hat, auf übernatürlichem Wege das zu erreichen, wofür seine natürlichen Hülfsmittel nicht genügten, so ist damit der Ursprung der Religion zwar weder vollständig, noch erschöpfend erklärt; aber so viel ist richtig, dass die ersten und unvollkommensten Religionsformen zu ihrem grösseren Theile aus jenen praktischen Beweggründen entsprungen sind, und dass ebendesshalb die Gottesverehrung in denselben in der Hauptsache aus dem egoistischen Bestreben hervorgeht, die Macht der Götter in den Dienst der menschlichen Bedürfnisse und Wünsche zu ziehen.

Was man nun hiefür zu thun habe, das ergibt sich auf dem Standpunkt, um den es sich hier handelt, einfach genug. Da die Götter menschenähnliche Wesen sind, nur viel mächtiger als die Menschen, so wird man sie sich durch die gleichen Mittel geneigt machen können, wie die, welche man anwendet, um einen Mächtigeren für sich zu gewinnen. An erster Stelle daher durch Geschenke, wie die Eigenart jeder Gottheit sie verlangt und die Neigungen seiner Verehrer sie als werthvoll und dem Gott wohlgefällig erscheinen lassen.*)

---

*) „Mit Geschenken gewinnt man die Götter“, sagt Hesiod, „mit Geschenken die Fürsten“; was man nur umdrehen darf, um für die Opfer die richtige Erklärung zu erhalten, dass man die Götter ebenso, wie die Mächtigen der Erde, durch Geschenke zu gewinnen suche.

Weiter durch Bitten, Lobpreisungen, Handlungen aller Art, die Anhänglichkeit, Ergebenheit, Unterwürfigkeit ausdrücken. Unter allen Umständen werden freilich diese Mittel nicht verfangen: es kann auch vorkommen, dass der Gott zürnt, und der Zürnende lässt sich in der Regel mit blossen Bitten nicht beschwichtigen; er verlangt mehr, er will seinem Zorn Luft machen, will sich rächen. Wenn man daher von Unglücksfällen betroffen wird, welche den Zorn einer Gottheit beweisen, oder wenn schreckenerregende Naturerscheinungen Verderben drohen, wenn die Gebete keine Erhörung finden, oder wenn man sich der Verschuldung gegen eine Gottheit bewusst ist, so muss ihrem Zorn ein Opfer gebracht, ihrem Rachebedürfniss eine Befriedigung verschafft werden: man verwundet oder peinigt sich selbst, um die Gottheit durch die Verletzung dessen, dem sie grollt, zu beschwichtigen; man bestraft den, dessen Verschuldung seiner Familie oder seinem Volk ihren Unwillen zugezogen hat; man lässt auch wohl — und diess ist das bequemste — einen Unschuldigen als Sühnopfer für die Schuldigen büssen. In leichteren Fällen mag hiefür ein Thier genügen; wenn aber ausserordentliche Unglücksfälle oder Gefahren zeigen, dass der Gott besonders schwer erzürnt ist, so greift man zu dem werthvollsten, was der Mensch kennt, zum Menschenleben, und es kommt so zu jenen grauenhaften Menschenopfern, die alle vorchristlichen Religionen in früheren Stadien ihrer Entwickelung kannten, und die sich in den meisten von ihnen als ein Hülfsmittel für äusserste Fälle bis in Zeiten einer hohen Bildung herunter erhalten haben. Will aber der Gott seinen Verehrern absolut nicht willfahren, so erlaubt es die Beschränktheit der Glaubensformen, mit denen wir es hier zu thun haben, dass man statt der Gebete und Geschenke auch wohl zur Gewalt seine Zuflucht nimmt. Ist der Gott ein sinnliches Ding, welches in der Hand des Menschen ist, ein Fetisch oder Götze, so kann man ihm physische Gewalt anthun, ihn einsperren, fesseln, in's Wasser werfen, zerstören, wie diess alles in rohen Religionen vorkommt. Ist er ein Wesen, auf das die physische Macht des Menschen sich

nicht erstreckt, ein Himmelskörper oder einer von den unsichtbaren Göttern, die nur in dem Glauben ihrer Verehrer existiren, so kann man immer noch den Versuch machen, durch jene zauberischen Mittel, denen auf diesem Standpunkt eine so hohe Kraft zugetraut wird, einen Zwang gegen ihn auszuüben. Denn an eine unbeschränkte Macht der Götter wird ja hier noch nicht gedacht: sie sind wohl dem Menschen überlegen, sie sind im Besitz einer magischen Gewalt, gegen die seine natürlichen Kräfte nichts vermögen; aber diess schliesst die Möglichkeit nicht aus, durch einen stärkeren Zauber auch ihrer Herr zu werden, und das, was sie nicht in Güte gewähren, von ihnen zu erzwingen. Daher die für uns so auffallende Erscheinung, dass oft eine gewaltsame, magische Einwirkung auf die Götter neben ihrer Anbetung hergeht und die Grenze zwischen beiden nicht fest gezogen ist, die Gebete zugleich Beschwörungen sind, die Cärimonien und liturgischen Formeln dem Gott die Nöthigung auferlegen, den Wünschen seiner Verehrer zu entsprechen. In den tiefer stehenden Religionsformen begegnet uns dieser Zug ganz allgemein; aber auch in höher entwickelten tritt er nicht selten hervor. So ist er z. B. für die römische Auffassung der Religion (wie in dem zweiten Stück dieser Sammlung gezeigt werden wird) von charakteristischer Bedeutung. Gibt es doch selbst in der christlichen Welt weite Ländergebiete, in denen für die grosse Masse der Kultus, was auch die Dogmatik dazu sagen mag, weniger ein Mittel der Erbauung als eine Art von Magie ist, und die Macht der Priester in erster Reihe auf der Vorstellung beruht, dass sie im Besitz zauberhaft wirkender Kräfte und Handwerksgeheimnisse seien, durch welche die Pforten des Himmels und des Fegfeuers nach Belieben geöffnet oder verschlossen werden können.

6.

Ich habe im vorstehenden den Charakter derjenigen Religionsformen besprochen, welche sich in dem ersten rohen Naturzustand aus dem Wunsch einer Unterstützung durch

höhere Mächte und aus den ersten Versuchen einer kindlichen Naturerklärung ergeben mussten. Als das Hauptmotiv des Götterglaubens erscheint hier noch die Furcht und das physische Bedürfniss; die Macht der Götter wird als eine zauberhaft und gesetzlos wirkende vorgestellt, der Sitz dieser Macht in sinnlich gegenwärtige, selbst in vernunftlose oder leblose Wesen, jedenfalls aber in körperlich gedachte Wesen verlegt; und die Verehrung derselben trägt durchaus das Gepräge des Aberglaubens und der Roheit, welches dem Bildungsstand derer entspricht, von denen sie ausgeht. Jeder weitere Schritt zu einer höheren Entwickelung war dadurch bedingt, dass der Götterglaube einen geistigeren und vernunftmässigeren Charakter annahm; und diess konnte seinerseits nur in dem Masse geschehen, wie das Leben der Menschen gesittigt wurde und ihre Weltanschauung zu der Ahnung einer gesetzmässigen und vernünftigen Weltordnung fortgieng. Denn da die Vorstellungen über die Gottheit nur dadurch entstehen, dass man die letzten Ursachen von dem aufsucht, was dem Menschen als ein thatsächliches gegeben ist oder als ein wünschenswerthes von ihm begehrt wird, so muss sich ihr Inhalt und ihr Charakter nothwendig nach dem der Wirkungen richten, die von der Gottheit erwartet oder auf sie zurückgeführt werden; und es kann gar nicht anders sein, als dass jeder Mensch und jeder Theil der menschlichen Gesellschaft seine Götter sich so vorstellt, wie er selbst ist, dass seine Weltanschauung, seine Wünsche, seine Ideale sich in ihnen abspiegeln, dass aber ebendesshalb seine Religion, so weit sie ihm selbst angehört und in ihm lebendig ist, mit dem ganzen Stand seiner sittlichen und intellectuellen Bildung gleichen Schritt hält und durch denselben bedingt ist.

Schon dieser Zusammenhang der religiösen Entwickelung mit der allgemeinen Kulturentwickelung bringt es nun mit sich, dass jene nicht rascher als diese vor sich gehen kann. Zunächst ist es schon etwas grosses, wenn man anfängt, von den Dingen, die als Götter verehrt werden, die in ihnen wirkenden Kräfte, den ihnen inwohnenden Geist, zu unterscheiden

und den eigentlichen Grund der Wirkungen, die man ihnen zuschreibt, in ihm zu suchen, ebendesshalb aber auch diejenigen Wirkungen, die man mit keinem sinnlich gegenwärtigen Ding in Verbindung zu bringen weiss, auf unsichtbare Wesen zurückzuführen; wenn der Fetischismus und der Gestirndienst, in denen wir die ältesten Religionsformen zu suchen haben, in jenen Geisterglauben übergeht, der bei so vielen Völkern (z. B. den Chinesen, den Römern, den alten Deutschen, den amerikanischen Indianern) den hervortretendsten Bestandtheil ihrer Religion bildet. Damit es aber dazu kommen kann, muss dem Menschen zuerst in sich selbst der Unterschied der Seele von dem Leibe irgendwie zum Bewusstsein gekommen sein. Denn nur in seiner Selbstanschauung sind ihm die Geistesthätigkeiten gegeben, und nur aus ihr kann er dieselben auf seine Götter übertragen; ebendesshalb aber auch zu dem Begriff eines unsichtbaren Wesens, dem sie zukommen, nur dadurch gelangen, dass er ein solches in sich selbst als seine Seele vom Leib unterscheidet. Geschieht diess nun auch frühe genug, so erfordert es doch immer Ueberlegungen, die erst mit der Zeit und bei einer gewissen Entwickelung des Denkens hervortreten konnten. Der Begriff der Seele, in ihrem Unterschied vom Leibe, ist uns nicht unmittelbar in unserem Selbstbewusstsein gegeben, sondern er wird erst aus gewissen Thatsachen unserer inneren und äusseren Erfahrung abgeleitet. Unser Selbstbewusstsein sagt uns wohl, dass wir dieses oder jenes wahrnehmen, dass wir Lust oder Schmerz empfinden, dass wir das eine begehren, dem anderen widerstreben; es kündigt uns mit Einem Wort unsere Thätigkeiten und Zustände als die unsrigen an, liefert uns den Begriff des Ich als ihres Subjekts. Aber dass dieses Ich etwas anderes sei, als unser Leib, sagt unser Selbstbewusstsein als solches uns nicht; der Mensch hat und kennt sich vielmehr ursprünglich eben nur als Ganzes, als diesen lebendigen Leib; und wenn er dem, was wir seine Seelenthätigkeiten und Seelenzustände nennen, einen bestimmten Ort anweist, so sucht er diesen, wie wir heute noch an der Ausdrucksweise alter und

neuerer Sprachen sehen, in bestimmten Körpertheilen: dem Herzen, dem Kopf, den Eingeweiden, der Leber, dem Zwerchfell u. s. w. So natürlich es uns daher jetzt auch erscheint, die Seele oder den Geist dem Leib entgegenzustellen, so kann man dazu doch ursprünglich erst durch das Nachdenken über gewisse Erscheinungen gekommen sein; nur dass diess selbstverständlich kein wissenschaftliches Denken, und die Erscheinungen, die es veranlassten, keine anderen sein konnten, als solche, die sich jedem schon frühe ungesucht aufdrangen. Wenn man die Seele vom Leib unterschied, und wenn diess so frühe und so allgemein geschah, dass alle etwas entwickelten Sprachen eigene Ausdrücke für sie besitzen, so kann der erste Anlass dazu nur in solchen Wahrnehmungen gelegen haben, die eine reale Trennung beider, einerseits ein Dasein von Leibern ohne Seele, andererseits ein Dasein von Seelen ohne Leib zu beweisen schienen. Jenes nun ergab sich einfach aus der Vergleichung des Leichnams mit dem lebenden Wesen. Wenn mit dem Tode der Athem und die Stimme aufhört, die Bewegung und die Empfindung, bald auch die Lebenswärme erlischt, und nach kurzer Zeit der ganze Organismus sich in seine Elemente auflöst, so konnte sich diess gerade ein kindliches, am Sinnenschein haftendes Denken kaum anders erklären, als durch die Annahme, dasjenige Wesen sei aus dem Körper entwichen, welches ihn bis dahin belebt, bewegt und erwärmt hatte, welches der Sitz der Empfindung und des Bewusstseins gewesen war. Und da nun alle jene Erscheinungen von der letzten Ausathmung an eintreten, da ferner jenes Wesen jedenfalls ein unsichtbares sein musste, weil man es sonst beim Austritt aus dem Leibe wahrnehmen müsste, so lag es am nächsten, dasselbe in der Luft zu suchen, die im Moment des Todes den Körper verlässt. Wirklich bezeichnen auch die verschiedensten Sprachen die Seele mit Namen, die ursprünglich „Luft“ oder „Hauch“ bedeuten. Andererseits glaubte man aber auch an Erscheinungen, die ein Dasein der Seelen ohne ihre Leiber zu beweisen schienen. Wenn die Bilder Verstorbener oder Abwesender sich im Traume, und unter Umständen selbst im

Wachen, der erregten Phantasie so lebendig, wie in gegenwärtiger Anschauung, darstellten, so gehörte gar kein besonderer Unverstand dazu, um dieselben für wirkliche Erscheinungen jener Personen zu halten. Wie vielmehr unsere Kinder noch heute zwischen Einbildung und Wirklichkeit nur sehr unvollkommen zu unterscheiden wissen, das, was ihnen geträumt hat, oder was sie sich zusammengedichtet haben, oft im besten Glauben als ein selbsterlebtes erzählen, so machen es auch die Naturvölker. Das erste Merkmal der Realität ist für den Menschen die Lebhaftigkeit des sinnlichen Eindruckes: was sich uns unwiderstehlich aufdrängt, das erscheint ebendamit als etwas von unserer eigenen Thätigkeit unabhängiges, als ein Gegenstand ausser uns. Wer seinen Vorstellungen zu misstrauen, ihre Wahrheit an der Analogie der Erfahrung zu prüfen nicht gewohnt ist, der bleibt bei diesem ersten Eindruck stehen: das Phantasie- oder Traumbild wird ihm zu einem realen Objekt, der Verstorbene, dessen Leib längst verwest oder verbrannt ist, hat sich ihm wirklich gezeigt, vielleicht mit ihm geredet, der Gegenstand oder die Person, die er entfernt weiss, haben ihm vor Augen gestanden. Eines fehlt freilich allen diesen Erscheinungen: die feste greifbare Körperlichkeit. Wenn man sie anfassen, wenn man die Abgeschiedenen beim Wiedersehen in die Arme schliessen will, greift man in's Leere.*) Aber daraus folgt nicht, dass sie blosse Phantasiebilder sind: sie gelten für reale, und somit auch (denn für diesen Standpunkt fällt beides zusammen) für körperliche Wesen; nur dass sie nicht aus so grobem Stoffe bestehen können, wie die festen Körper, sondern aus einem feineren, wie die Luft und das Licht. Da sie im übrigen sich der Phantasie ganz in der Gestalt zeigen, in der sie die

---

*) „Dreimal" — sagt Aeneas bei Virgil, wo er von der Erscheinung der Kreüsa erzählt —

„Dreimal wollt' ich das Bild mit liebenden Armen umhalsen,
Dreimal griff ich nach ihm umsonst: es entfloh meinen Händen,
Aehnlich dem flüchtigen Wind und dem leicht hinschwebenden Traume."

Erinnerung festgehalten hat, so werden die körperlosen Seelen als luft- oder lichtartige Wesen vorgestellt, die menschliche Gestalt haben, denen jedoch die derbere Materialität des menschlichen Leibes abgeht. Dieser Mangel wird aber zunächst allerdings noch so schwer empfunden, dass sie ebendesshalb auch des eigentlichen Lebens entbehren sollen: der Hebräer nennt die abgeschiedenen Seelen die Kraftlosen („Rephaim"), und Homer beschreibt sie als „hüpfende Schatten", als Gestalten, denen die Sprache und die Vernunft fehlt; die eigentliche Substanz des Menschen dagegen sucht er in seinem Leibe. Durch den Groll des Achilleus, heisst es am Anfang der Ilias, seien viele treffliche Seelen von Helden zum Hades gesendet, „sie selbst aber" zum Frasse für die Hunde und Vögel gemacht worden.

In demselben Mass aber, wie das geistige Leben sich bereicherte und vertiefte, musste das Hauptgewicht mehr und mehr auf diese Seite herübergerückt, und so schliesslich die Persönlichkeit oder das Ich in die Seele als solche verlegt werden, ohne dass doch die letztere desshalb für etwas rein geistiges, stoff- und gestaltloses gehalten worden wäre.

Diesem Vorbild gemäss konnte man nun auch an den Göttern zwei Theile unterscheiden: das Sichtbare und das Unsichtbare, den sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand der Verehrung und den Geist, von dem die ihm zugeschriebenen Wirkungen ausgehen sollten; und wenn man solche Wirkungen, die man von keinem wahrnehmbaren Gegenstand herzuleiten wusste, vorher schon auf irgend welche im verborgenen wirkende Wesen zurückgeführt hatte, so war jetzt die Möglichkeit gegeben, die Vorstellungen von diesen Wesen allmählich zu vergeistigen und die Götter mit jener feineren Leiblichkeit zu bekleiden, durch die sie über die Bedürftigkeit der menschlichen Natur emporgehoben, eines seligen und unvergänglichen Lebens fähig gemacht wurden. Indem ferner die göttlichen Kräfte von ihren materiellen Trägern abgelöst, der Hauptsitz derselben in das Unsichtbare verlegt wurde, liess sich die Zahl der Wesen, die man als Götter verehrte, und ebendamit

der Kreis der Erscheinungen, die man auf sie zurückführte, in's unbestimmte erweitern. Für jede Gruppe natürlicher Vorgänge, für jede Klasse menschlicher Thätigkeiten, jede Seite und Beziehung des Menschenlebens konnte eine eigene Gottheit angenommen, und so das ganze Dasein des Menschen in jener durchgreifenden Weise mit dem Gedanken der Abhängigkeit von höheren Mächten und der Verpflichtung gegen diese Mächte erfüllt, mit den Fäden, die es an eine unsichtbare Welt knüpfen, durchflochten und umsponnen werden, wie diess unter anderem in der römischen Religion geschehen ist.*) Jetzt erst war es auch möglich, dass zu den bisherigen Gegenständen der religiösen Verehrung die Geister der Verstorbenen und die Götter der Unterwelt hinzukamen. Dass die Götterverehrung überhaupt von dem Todtenkultus ausgegangen sei, ist allerdings sehr unwahrscheinlich. Die Vorstellung der Seele, und ebendamit auch die Annahme ihrer Fortdauer nach dem Tode, konnte sich zwar aus den oben entwickelten Gründen schon sehr frühe bilden; aber doch liegt sie dem unmittelbaren sinnlichen Augenschein zu ferne, als dass wir sie schon jenen alleraltesten Zeiten zutrauen könnten, in welche die ersten rohen Anfänge der Religion hinaufreichen; es erscheint vielmehr weit natürlicher, anzunehmen, zuerst seien sichtbare Wesen, wie die Sonne und der Mond, einzelne Thiere und sonstige Fetische, und erst im weiteren Verlaufe, mit anderen unsichtbaren Wesen, auch die Seelen der Abgeschiedenen verehrt worden. Nachdem man aber die Vorstellung von einer Fortdauer dieser Seelen gewonnen hatte, musste auch der Trieb zu ihrer Anrufung alsbald erwachen, und die letztere musste umgekehrt ihrerseits dazu beitragen, dass das Dasein der Gestorbenen zu einem lebensvolleren, und schliesslich selbst zu einem besseren als das der Lebenden, gemacht wurde. Die Anhänglichkeit an die nächsten Angehörigen, die Ehrfurcht, mit der man an Eltern und Vorfahren hinaufzusehen, von ihrer Fürsorge alles Gute zu erwarten gewohnt war, die

---

*) Das nähere hierüber in unserem zweiten Stück.

Bewunderung, welche Stammeshäuptern und hervorragenden Helden gezollt wurde, — alle diese Empfindungen mussten dazu treiben, die Personen, denen sie gewidmet waren, auch nach ihrem Tode als mächtige und wohlthätige Wesen erscheinen zu lassen, an die man sich mit seinen Anliegen wenden, deren Hülfe man anrufen, durch deren Verehrung man dem Haus und der Familie, den Heerden und den Feldern, dem Land und dem Volke Glück und Gedeihen sichern könne; und diess um so mehr, je natürlicher es dem Menschen ist, das Bild der Abgeschiedenen, wie das der alten guten Zeit, zu idealisiren, es von den Mängeln und Flecken der thatsächlichen Wirklichkeit zu reinigen, und je vollständiger die nebelhaften Vorstellungen über ein Fortleben der Seelen jeder Neigung, ihre Macht in's Geisterhafte und Uebermenschliche auszumalen, freien Spielraum liessen. Hatte man aber damit einmal bei Einzelnen einen Anfang gemacht, hatte man erst die angesehensten unter den Todten als unterirdische Götter und Heroën über das Erdenleben hinausgehoben, so konnte es nicht fehlen, dass theils die Zahl dieser Bevorzugten mit der Zeit immer mehr stieg, theils von ihnen auch auf alle übrigen ein helleres Licht fiel, das schattenhafte Dasein im Hades allmählich in ein seliges, von den Uebeln dieses Lebens befreites Fortleben der Guten und Frommen übergieng. Die Menschen, welche in den Schoss der Erde zurückgekehrt waren, wurden jetzt zu segenspendenden Erdgeistern, wie die germanischen Elfen und Zwerge, die römischen Manen („die Milden"), und die schrecklichen Geister des Todes selbst, die unheimlichen Beherrscher der Unterwelt, wurden zugleich wegen des Reichthums, der in den Früchten des Feldes jedes Jahr auf's neue aus der Erdtiefe emporquillt, als Freunde und Wohlthäter der Menschen angebetet.

In ähnlicher Weise mussten überhaupt mit der fortschreitenden Ausbildung des menschlichen Lebens die Vorstellungen über die Götter sich vertiefen und veredeln. Anfangs kennt der Mensch nur einzelne Dinge und Vorgänge, deren Einwirkung auf einander ihm als eine ganz zufällige und willkürliche

erscheint; von der gleichen Willkür ist daher auch das Leben seiner Götter und ihre Einwirkung auf die Welt und den Menschen beherrscht. In demselben Masse dagegen, wie ihm die Regelmässigkeit des Naturlaufes — zunächst an einzelnen Beispielen, wie der tägliche und jährliche Umlauf der Sonne, die Zu- und Abnahme des Mondes, der Auf- und Untergang der Gestirne, der Wechsel der Jahreszeiten — zum Bewusstsein kommt, werden ihm auch die Götter Urheber der Naturordnung, und wenn es früher die unberechenbaren und unverstandenen Wirkungen ihrer Macht waren, die sein Staunen erregten, beginnt sich seine Bewunderung jetzt noch mehr der Weisheit zuzuwenden, die eine so wohlgeordnete, so zweckmässig eingerichtete Welt zu bilden, alle Theile dieses grossen Ganzen in ihrem geregelten Gang zu erhalten im Stande ist. Das gleiche wiederholt sich auf dem Gebiete des menschlichen Lebens. So lange das Leben des Menschen in der Befriedigung seiner sinnlichen Bedürfnisse und in einem thierisch rohen Kampf um das Dasein aufgeht, kann er auch in seinen Göttern nur die physische Gewalt bewundern; er sucht sie durch Gaben, Gebete und Beschwörungen zu Verbündeten zu gewinnen, aber ihr inneres Wesen gibt ihm keine Bürgschaft ihrer Gunst, da es von keinem sittlichen Gesetz beherrscht wird, ihre Macht hat daher fortwährend etwas unheimliches für ihn, und kann sich unversehens in verderbenbringenden Stürmen über ihm entladen. Sobald dagegen sein eigenes Leben durch menschliches Mitgefühl veredelt, durch die Anerkennung einer Verpflichtung gegen Seinesgleichen einer sittlichen Ordnung unterworfen wird, entsteht ihm auch das Bedürfniss, in seinen Göttern die Urheber und Beschützer dieser Ordnung anzuschauen, sie werden ihm aus blossen Naturgewalten zu sittlichen Mächten. Wo auch nur die einfachsten Grundlagen des menschlichen Daseins durch eine Rechtsordnung gesichert sind, da werden auch Götter verehrt werden, die das Recht beschirmen; wo die Roheit des Naturtriebs durch die Ehe gebändigt, in dem Familienleben der unverrückbare Grund der menschlichen Gesellschaft gelegt ist, da steht die Heilig-

keit dieser Verbindungen unter göttlicher Obhut; wo die ersten Keime einer allgemeinen, über die Stammes- und Volksgrenzen übergreifenden Humanität, die Achtung des Gastrechtes und die Aufnahme der Schutzflehenden, zur Geltung gelangt sind, da gibt es eine Gottheit, die sich der Fremdlinge und der Hülfsbedürftigen annimmt und ihre Verletzung bestraft. Mit der Entwickelung des Staatslebens und der bürgerlichen Gesellschaft wächst die Zahl dieser Götter; andere widmen ihre Fürsorge dem Landbau, der Schiffahrt, dem Handel, dem Handwerk und Gewerbe und den mit ihnen verknüpften Lebensbeziehungen; und wo Künste und Wissenschaften gepflegt werden, da finden sie immer auch ihre höhere Weihe und die Bürgschaft ihres Gedeihens bei den Göttern, in deren Dienst sie geübt werden, und von denen sie, wie man annimmt, zu den Menschen gekommen sind. So wächst mit dem Inhalt und Werth des menschlichen Geisteslebens auch der der Religion, in der es sich abspiegelt, und wo sich jenes zu einer solchen Höhe emporarbeitet, wie bei den Hellenen, da werden mit der Zeit selbst die unvollkommenen Vorstellungen einer roheren und kindlicheren Vorzeit mit einem Inhalt erfüllt, der über ihre ursprüngliche Bedeutung weit hinausgeht; da wird sich dann aber freilich auch bald genug zeigen, dass sie für diesen Inhalt zu eng sind: die alte Religion verliert immer mehr von dem Boden, den sie bisher im Glauben der Völker einnahm, und wenn sich auch ihr Stamm und Gezweige noch lange erhält, verdorren doch ihre Wurzeln; die abgestorbenen Formen werden dem veränderten Inhalt nur mühsam angepasst, und brechen am Ende zusammen, um einer neuen lebensfähigeren Glaubensform Platz zu machen.

7.

Es ist nun schon früher (S. 35 f.) darauf hingewiesen worden, wie durch die fortschreitende Entwickelung des anfänglichen Polytheismus am Ende der Monotheismus aus ihm hervorgeht; und so kann man denn schliesslich den Stammbaum aller Religionen, wenn auch die Zwischenglieder uns nur sehr

unvollständig bekannt sind, bis zu jenen primitiven Religionsformen hinauf verfolgen, welche ihrem Hauptmotiv nach aus den sinnlichen Bedürfnissen der Menschen und der auf sie bezüglichen Furcht und Hoffnung entsprungen sind, und welche auf uns durch die kindliche Beschränktheit ihrer Vorstellungen über die Götter, die abergläubische Roheit und Aeusserlichkeit ihres Kultus einen so fremdartigen und abstossenden Eindruck machen. Freigeisterische Gegner der Religion haben aus diesem Ursprung derselben geschlossen, sie sei überhaupt nur ein Erzeugniss des Aberglaubens und der Unwissenheit und müsse mit diesen finsteren Geistern vor dem Lichte der Aufklärung verschwinden. Freunde derselben sträubten sich, um dieser Folgerung zu entgehen, gegen jede natürliche Erklärung der Religion: sie fürchteten sie zu entwerthen und zu entweihen, wenn sie einräumten, dass sie mit der Menschheit selbst aus der Erde entsprungen und nicht als übernatürliche Gabe vom Himmel zu ihr herabgesandt sei. Beide mit Unrecht. Der Werth und die Würde der Religion hängen nicht davon ab, wie sie entstanden ist, und auf welchem Wege sie sich im Lauf der Geschichte zu ihren späteren Formen entwickelt hat, sondern ausschliesslich davon, was sie an sich selbst ist und für das geistige Leben der Menschheit leistet. Es verhält sich mit der Frage nach dem Ursprung der Religion in dieser Beziehung wie mit der verwandten nach dem Ursprung des Menschengeschlechts. Mögen nun die ersten Menschen, wie ein sinnvoller Mythus berichtet, von der Gottheit nach ihrem Bilde geschaffen sein, oder mag der menschliche Organismus, nach der Annahme der heutigen Naturwissenschaft, im Lauf der Jahrtausende aus unvollkommeneren thierischen Formen sich entwickelt haben: der reale Inhalt des menschlichen Lebens, sein Werth und seine Ziele werden davon nicht berührt. Das Bedürfniss des Erkennens wurzelt gleich tief in unserer Natur, die Betrachtung des Schönen gewährt uns den gleichen Genuss, das Bewusstsein unserer Menschenwürde, das Mitgefühl für Andere, der Gedanke unserer Pflicht wirkt gleich stark auf uns, möchten nun die ersten

Stammväter unserer Gattung Göttersöhne oder Gorilla's gewesen sein. So wenig der Einzelne sich darüber schämt, dass sein Organismus wenige Monate vor seiner Geburt viel unvollkommener und unentwickelter war, als der jedes Vogels, der aus dem Ei kriecht, so wenig braucht das Menschengeschlecht von seiner Würde und Bestimmung geringer zu denken, wenn es sich zeigen sollte, dass es in Zeiträumen von unbestimmbarer Dauer aus analogen Keimzuständen sich entwickelt habe. Sobald man einsieht, dass diese Entwickelung eine naturgemässe und nothwendige war, muss man auch anerkennen, dass alles, was aus ihr hervorgegangen ist und noch ferner hervorgehen wird, in der Natur des Menschen gegründet sei, dass diese mithin hoch über jeder weniger entwickelungsfähigen stehe. Und das gleiche gilt von jedem einzelnen Gebiete der menschlichen Lebensthätigkeit. Bei jedem von ihnen kommt es nur darauf an, was es ist, nicht wie es geworden ist; auf jedes lässt sich das Wort, mit dem der römische Dichter dem Adelstolz entgegentritt, auch in der umgekehrten Richtung anwenden: „Ahnen und altes Geschlecht und was nicht unsere That ist, acht' ich für Eigenes nicht.“ Wir missachten die Kunst nicht, mögen wir auch noch so fest überzeugt sein, dass sie mit den stümperhaftesten Versuchen roher Naturmenschen begonnen hat; wir halten die Wissenschaft desshalb nicht für werthlos, weil sich beispielsweise die Philosophie langsam und mühselig aus der Mythologie, die Astronomie aus der Astrologie, die Chemie aus der Alchemie herausarbeiten musste. Es lässt sich nicht absehen, warum es sich mit der Religion anders verhalten sollte, mit welchem Rechte die einen von ihr voraussetzen dürfen, dass sie allein von allen Schöpfungen des menschlichen Geistes dem Gesetz der geschichtlichen Entwickelung enthoben gewesen sei, die anderen sie darum gering achten, dass sie diess nicht war. Sondern nur dann wäre man zu dem letzteren befugt, wenn die Unvollkommenheit ihres Anfangs ihr auch während ihrer ganzen weiteren Entwickelung unvermeidlich anhaftete, wenn es ihr durch ihr ganzes Wesen unmöglich gemacht wäre, sich darüber zu erheben.

Nun zeigen allerdings alle positiven Religionen, die wir kennen, und auch die vollkommensten unter denselben, gewisse Züge, in welche die wissenschaftliche Weltansicht unserer Tage sich nicht zu finden weiss. Sie alle beruhen auf Ueberlieferung, nicht auf philosophischer Reflexion; und diese Ueberlieferung wird von ihnen in letzter Beziehung auf eine Mittheilung der Gottheit, eine Offenbarung zurückgeführt. Die Art und Form dieser Offenbarung denkt man sich je nach den Umständen und nach dem Charakter jeder Religion sehr verschieden. Wo die Götter menschenähnlicher gedacht werden, verkehren sie unbefangen mit den Menschen wie mit Ihresgleichen; wie diess ja selbst der Eine Gott des alten Testaments einem Abraham und Moses gegenüber noch thut. Wo die Geistigkeit und Unendlichkeit Gottes deutlicher zum Bewusstsein gekommen ist, wird die Offenbarung der Gottheit in das Innere derer verlegt, die von ihrem Geist erfüllt sind, sie reden und schreiben aus göttlicher Eingebung; und denkt man sich diese Geistesbegabung als eine dauernde und absolute, so kann der Träger einer Offenbarung schliesslich mit dem Gott, der ihm inwohnt, zu Einer Person verschmelzen. Neben diesem unmittelbaren Verkehr der Gottheit mit bestimmten Personen gehen aber noch alle möglichen Arten mittelbarer Offenbarung her. Wo man in irgend einer Erscheinung ein Vorzeichen der Zukunft zu erkennen glaubt, wo sich in irgend einem ungewöhnlichen Vorgang das wunderbare Eingreifen einer höheren Hand zu verrathen scheint: überall sieht man die Gottheit, welche diese Mittel anwendet, um die Menschen zu belehren, zu ermahnen, zu warnen, zu strafen oder zu belohnen. In welcher Form aber diese Offenbarungen sich vollziehen sollen: an Offenbarungen glauben alle Religionen, und sie alle führen namentlich ihren eigenen Ursprung auf die Gottheit zurück, welche den Menschen bald in eigener Person, bald durch ihre Gesandten ihren Willen mitgetheilt, sie über die Glaubenswahrheiten und die Gottesverehrung unterrichtet, Opferstätten und Gottesdienste gegründet haben soll.

Mit unserer jetzigen Denkweise will sich aber freilich

dieser Glaube nicht mehr vertragen. Das übernatürliche Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf, das Wunder, widerstreitet unseren Begriffen über die Gottheit ebenso sehr, wie unserer Auffassung der Welt. Wir können es uns nicht als möglich denken, dass das absolut vollkommene Wesen jemals anderes wirken könnte, als solches, das aus den unabänderlichen Gesetzen seiner Natur mit innerer Nothwendigkeit hervorgeht, da ja alles, bei dem diess nicht der Fall wäre, unvollkommen und willkürlich sein würde; was aber nach unabänderlichen Gesetzen geschieht, wird unter den gleichen Umständen auch immer geschehen, es wird mit ausnahmsloser Regelmässigkeit eintreten, es ist kein Wunder, sondern ein natürliches Ereigniss. Nur natürliche Ereignisse zeigt uns aber auch die Erfahrung; und können wir auch vieles in der Welt bis jetzt nicht erklären, so gibt es doch nichts in ihr, von dem sich darthun liesse, dass es eine solche Erklärung überhaupt nicht gestatte; unsere gesammte Natur- und Geschichtswissenschaft beruht vielmehr auf der Annahme, dass alles, was ist und geschieht, aus seinen Ursachen nach natürlichen Gesetzen hervorgehe; und jede neue Entdeckung derselben bestätigt, keine einzige erweisbare Thatsache widerlegt diese Annahme. Ebendamit ist aber das Eintreten von übernatürlichen Erfolgen unmittelbar ausgeschlossen; da durch jeden derselben die Wirkung der natürlichen Ursachen an diesem bestimmten Punkt aufgehoben und statt dessen eine nach den Naturgesetzen unmögliche Wirkung gesetzt wäre. Und auch abgesehen von dieser sachlichen Unmöglichkeit lässt sich schlechterdings nicht begreifen, was uns jemals das Recht geben könnte, eine Thatsache für ein Wunder zu halten. Denn an ein Wunder dürften wir doch nur dann denken, wenn wir sicher wären, dass der Vorgang, um den es sich handelt, keine natürliche Ursache habe; wer könnte diess aber jemals in irgend einem gegebenen Falle mit vollkommener Sicherheit behaupten? Was vielmehr jeder verständige Mensch auf allen anderen Gebieten als selbstverständlich betrachtet, davon macht auch das religiöse keine Ausnahme: wo wir die Wirklichkeit einer Erscheinung nicht

bezweifeln können, da sind wir auch überzeugt, dass es bei ihr natürlich zugegangen sei, mag uns nun dieser Hergang bekannt sein oder nicht; wenn uns umgekehrt etwas erzählt wird, oder wenn wir selbst etwas wahrgenommen zu haben glauben, was schlechterdings keine natürliche Erklärung zulässt, sondern vielmehr mit unbezweifelbaren Naturgesetzen im Streit liegt, da werden wir weit eher die Wahrheit und Genauigkeit einer Erzählung, die Richtigkeit und Vollständigkeit einer vermeintlichen Beobachtung in Zweifel ziehen, als dass wir die Thatsächlichkeit eines Vorgangs einräumten, der den allgemein gültigen Gesetzen des Geschehens, der Analogie aller sonstigen Erfahrung widerstritte.*) Wenn daher alle positiven Religionen, die wir kennen, an Wunder glauben, so werden wir daraus nur schliessen können, dass sie alle aus Zeiten und aus Kreisen herstammen, welche diesen Glauben noch theilten, der für uns zur Unmöglichkeit geworden ist; und wenn sie alle ihren Ursprung auf wunderbare Mittheilungen und Wirkungen der Gottheit, auf übernatürliche Offenbarungen zurückführen, so werden wir darin nur einen Zug sehen können, welcher sich aus der Entstehungsart dieser Religionen ergab.

Die allgemeine Voraussetzung, dass die Götter den Menschen unter Umständen offenbaren, was diesen zu wissen noththut, findet sich nun in allen Religionen zunächst schon in dem Weissagungsglauben, den wir zu den ältesten Bestandtheilen der Religion zu rechnen haben werden. Unter den Mängeln, die der Mensch empfindet und von denen er durch die Götter befreit zu werden hofft, macht sich die Unbekanntschaft mit der Zukunft ganz besonders fühlbar. Je geringer noch seine eigenen Hülfsmittel sind, um so weniger kann er sich auf dieselben verlassen, um so unsicherer ist ihm daher der Erfolg seiner Unternehmungen, um so nöthiger der Rath eines solchen, der über die Zukunft besser unterrichtet ist. Je weniger seine eigene dürftige Naturkenntniss ausreicht, um in irgend einem Falle den Ausgang zu muthmassen, um so lebhafter ist der Wunsch, dieses Dunkel lichten zu können.

*) Man vergleiche hiezu Bd. I, 304 f.

Ein Kind dieses Wunsches ist der Glaube an Vorbedeutungen, weissagende Träume, Wahrsager und Orakel jeder Art. Dass aber auf ähnliche Mittheilungen der Gottheit auch die Gottesverehrung selbst und der sie bedingende Glaube zurückgeführt wird, werden wir um so natürlicher finden müssen, je vollständiger wir uns in die Denkweise der Zeiten versetzen, in die alle Religionen mit ihrem Ursprung hinaufreichen.

Alle Menschen, welche sich selbst genauer zu beobachten, dem Ursprung ihrer Vorstellungen nachzugehen nicht gewohnt sind, pflegen Ueberzeugungen, deren Wahrheit für sie unzweifelhaft feststeht, während ihnen über die Entstehung derselben nichts bekannt ist, für etwas unmittelbar gegebenes zu halten: gegeben entweder in eigener Wahrnehmung oder in fremder Mittheilung. So werden z. B. alle jene Causalzusammenhänge, durch die wir unsere Wahrnehmungen unwillkürlich verknüpfen und ergänzen, fast allgemein für eine Sache der Wahrnehmung als solcher gehalten: man *sagt* nicht blos, sondern man *glaubt* auch, man habe gesehen, wie der Hagel die Fensterscheiben einschlug, oder der Jäger den Vogel aus der Luft schoss, oder der Magnet das Eisen anzog, und nur die allerwenigsten haben ein Bewusstsein davon, dass in dieser Aussage das, was man wirklich wahrgenommen hat, mit solchem verschmolzen ist, das seiner Natur nach gar nicht wahrgenommen werden kann; dass man zwar sehen und hören kann, wie der Hagel herabstürzt und die Fensterscheiben zerbrechen, wie die Eisenstäubchen sich zu dem Magnet hinbewegen, wie der Schütze sein Gewehr anlegt und abdrückt, der Blitz und Knall erfolgt, der Raubvogel aus der Luft herabstürzt; dass dagegen der Causalzusammenhang zwischen der Handlung des Schützen und dem Herabfallen des Vogels, zwischen dem Anschlagen der Hagelkörner und dem Zerbrechen des Glases, zwischen der Wirkung des Magneten und der Bewegung des Eisens sich jeder Wahrnehmung entzieht und nur von uns selbst aus dem Wahrgenommenen erschlossen wird. Ja, die meisten Menschen glauben auch solches wahrgenommen zu haben, was gar nicht wirklich geschehen ist, sondern nur auf Grund unrichtiger,

nach falschen Analogieen gebildeter Vermuthungen angenommen wird. Kinder und ungebildete Leute bezweifeln nicht im geringsten, dass sie gesehen haben, wie der Taschenspieler ein Ei in eine Henne verwandelte, wie er eine Uhr erst im Mörser zerstiess, dann in die Pistole lud und aus derselben ihrem Eigenthümer wieder unversehrt in die Westentasche schoss u. s. w.; und in ähnlichen phantastischen Vermuthungen, die mit Wahrnehmungen verwechselt werden, besteht der grösste Theil der angeblichen Erfahrungen, auf die der tausendfältige Volksaberglaube sich stützt. Aber auch von den einsichtsvollsten und erfahrensten unter den Menschen hat viele tausend Jahre lang nicht Einer bezweifelt, dass wir sehen, wie die Sonne sich jeden Tag am Himmel hinbewege; und doch sehen wir in Wahrheit nur die Veränderung ihres Standortes, dass dagegen die Ursache dieser Veränderung in ihrer Bewegung liege, könnten wir selbst dann nicht sehen, wenn diess wirklich der Fall wäre.

Wie man nun in allen diesen Fällen für etwas thatsächlich gegebenes hält, was zu einem thatsächlich Gegebenen unwillkürlich und unbewusst hinzugedacht wird, so hält man ein andermal solches dafür, was zwar an keine bestimmten Wahrnehmungen anknüpft, aber als allgemeine Ueberzeugung feststeht, ohne dass man doch von der Bildung dieser Ueberzeugung etwas wüsste. Solche Ueberzeugungen erscheinen als selbstverständlich und keines Beweises bedürftig, weil niemand daran zweifelt; fragt man aber nach ihrem Ursprung, so scheint es, da alle sie haben, seien sie von keinem Einzelnen gefunden, sie seien der Menschheit als ihr gemeinsames Besitzthum von der Natur oder der Gottheit in die Wiege gelegt. Sie erscheinen als jene „ungeschriebenen Gesetze der Götter“, die alle anerkennen, von denen aber niemand weiss, wann und wo sie entstanden sind. In ähnlicher Weise haben wir uns nun auch den Glauben an eine unmittelbar göttliche Offenbarung der positiven Religion zunächst bei denen zu erklären, denen eine solche Religion als etwas geschichtlich gegebenes, durch Ueberlieferung und Herkommen geheiligtes vorliegt.

Die Glaubensvorstellungen und der Kultus, die von allen getheilt werden, in denen alle herangewachsen, die von unvordenklicher Zeit her überliefert sind, müssen ja wohl wahr sein. Aber wie konnte diese Wahrheit den Menschen bekannt werden? wie konnten sie von dem Dasein, dem Wesen, den Namen der Götter etwas erfahren? woher können sie wissen, wie diese Götter verehrt sein wollen, was man thun oder unterlassen muss, um sich ihrer Gunst zu versichern? Der Gedanke, dass die Menschen durch sich selbst darauf gekommen seien, liegt dem unbefangenen, von keinem Zweifel angefressenen Glauben durchaus ferne. Damit würden ja die Götter zu einem Erzeugniss des menschlichen Kopfes, und alles, was über sie erzählt wird, würde so unsicher, wie alle anderen menschlichen Meinungen, alle Vorschriften über ihre Verehrung erschienen so willkürlich, wie andere menschliche Einrichtungen. Jener Gedanke konnte daher erst auftreten, und ist thatsächlich erst aufgetreten, als man die Geltung der religiösen Ueberlieferung in Zweifel zu ziehen anfieng, wie diess in Griechenland zur Zeit der Sophisten geschehen ist; so lange dagegen die Glaubensvorstellungen und die Kultusformen für unbedingt wahr und unantastbar galten, konnten sie, wenn überhaupt nach ihrem Ursprung gefragt wurde, nur von der Gottheit selbst hergeleitet werden. Wie dem sinnlichen Menschen nur das für etwas wirkliches gilt, was ihm seine Wirklichkeit durch bestimmte, sinnlich wahrnehmbare Einwirkungen zu erkennen gibt, so kann er auch an die Wirklichkeit seiner Götter nur unter der Voraussetzung glauben, dass sie dieselbe den Menschen auf unzweideutige Weise thatsächlich bemerkbar gemacht haben. Wie uns andere Menschen ihren Willen mittheilen müssen, damit wir ihn befolgen können, so müssen uns auch die Götter mitgetheilt haben, wie sie verehrt sein wollen, wenn wir in den Stand gesetzt sein sollen, sie recht zu verehren. Der Offenbarungsglaube ist auf diesem Standpunkt das unentbehrliche Correlat des Glaubens an die Wahrheit einer Religion und die Unverbrüchlichkeit ihrer Vorschriften; und es werden desshalb auch die Menschen, denen man in religiösen Dingen eine

Auktorität beilegt, und vor allem die Religionsstifter, durchaus als Organe der Gottheit und als Verkündiger ihrer Offenbarungen, als Propheten, betrachtet.

Sie werden aber nicht blos von anderen dafür gehalten, sondern sie erscheinen auch sich selbst in diesem Lichte; sie glauben wirklich, dass ihnen die Gottheit geoffenbart habe, was sie den Menschen in ihrem Auftrag verkündigen sollen. Es gilt diess natürlich nicht von allem, was zu irgend einer Zeit für eine göttliche Offenbarung gegolten hat; jede Religion enthält vielmehr, die eine in grösserem, die andere in geringerem Umfang, Bestandtheile, die erst im Laufe der Zeit auf eine göttliche Offenbarung zurückgeführt worden sind, während sie diesen Anspruch ursprünglich gar nicht machten. Wenn z. B. unsere mosaischen Bücher alle Vorschriften des bürgerlichen Rechtes und des religiösen Rituals, bis auf die kleinsten Aeusserlichkeiten hinaus, mit den Worten einführen: „Der Herr redete mit Mose und sprach“, so ist diess lediglich eine Formel, mit welcher die späten Verfasser dieser Bücher alle Einrichtungen und Gebräuche ihrer Zeit, theilweise auch wohl blosse Vorschläge und Wünsche, auf Moses zurückführen; und ähnlich verhält es sich in zahllosen anderen Fällen. Aber wie vieles auch erst die spätere Sage den alten Religionsstiftern und Lehrern als eine von ihnen verkündigte Offenbarung in den Mund gelegt hat, so können wir doch nicht bezweifeln, dass es in der älteren Zeit in allen Völkern eine grosse Anzahl von Leuten gegeben hat, und deren da und dort auch heute noch gibt, die höhere Offenbarungen empfangen zu haben überzeugt waren; und weit entfernt, in dieser Ueberzeugung nur Unverstand und Phantastik, nur schwärmerische Hallucinationen zu sehen, können wir sie unter gewissen kulturgeschichtlichen Voraussetzungen psychologisch so vollständig begreifen, dass wir in derselben Erscheinung, welche in der geistigen Umgebung des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts fast für das Zeichen eines kranken Kopfes gelten kann, in anderen Zeiten die Form sehen müssen, unter welcher die schöpferische Kraft religiöser Genien ihrem eigenen Be-

wusstsein sich naturgemäss darstellte. Wer sich heutzutage in unserer verständigen, selbstbewussten abendländischen Welt für einen Inspirirten ausgibt, der kann sich nicht beschweren, wenn er zunächst von allen, die ihn nicht kennen, als Betrüger behandelt wird; und wer sich selbst dafür hält, der wird den Verdacht schwer von sich abwehren, dass er zwar in anderen Dingen vielleicht seine gesunde Vernunft habe, dass aber mit dem hieher gehörigen Theile derselben (wie Kant über Swedenborg sagt) eine Flasche im Monde gefüllt sei. Versetzen wir uns dagegen auf den Standpunkt von Menschen, denen jede genaue Beobachtung, jede verstandesmässige Zergliederung der Vorgänge in ihrem Innern noch fremd war, die mit den natürlichen Ursachen der Dinge nicht bekannt waren und nicht darnach fragten, dafür aber in allem, was sie wahrnahmen und erlebten, unmittelbare Wirkungen einer Gottheit zu sehen gewohnt waren, so werden wir es ganz natürlich finden müssen, wenn solche Personen die religiösen Vorstellungen und Antriebe, über deren Entstehung sie sich keine Rechenschaft abzulegen wussten, in der gleichen Weise, wie alle anderen ausserordentlichen Erscheinungen, auf die Gottheit zurückführten. Es gieng ihnen bei irgend einer Gelegenheit, möglicherweise in der Form des Traumes oder der Vision, eine Anschauung auf, die ihnen neue Aufschlüsse zu geben, überraschende Ausblicke in den Zusammenhang der Dinge und der Ereignisse, in die Zukunft und die Vergangenheit zu eröffnen schien; es bemächtigten sich ihrer Gefühle und Antriebe, die ihnen bis dahin fremd waren, sie fanden sich von der Andacht bis zur Gleichgültigkeit gegen alles Aeussere überwältigt, von der religiösen Begeisterung unwiderstehlich fortgerissen: was konnten sie, nach ihrer ganzen Vorstellungsweise, in solchen innern Erlebnissen anders sehen, als die Wirkungen einer fremden Macht, die über sie verfüge? Von ihrer eigenen Geistesthätigkeit konnten sie dieselben nicht herleiten: theils weil sie sich dieser Thätigkeit als solcher nicht bewusst waren, theils weil ihre Erzeugnisse über ihre eigene Kraft hinauszugehen schienen, weil die Anschauungen, Aufschlüsse und Antriebe, die sie

erhielten, in ihren Augen zu neu und zu gross waren, als dass sie es hätten wagen können, ihr eigenes Werk darin zu erblicken. Was blieb ihnen da übrig, als sie für das Werk eines Andern zu halten, sie auf die Gottheit zurückzuführen, auf deren Verehrung sie sich bezogen? Es war diess für sie gerade so natürlich, wie es jedem Menschen natürlich ist, die Wahrnehmungen, die sich ihm mit unwiderstehlicher Gewalt aufdrängen, auf Dinge ausser sich zu beziehen, die Bewegung, die er selbst nicht fühlt, in den Gegenstand zu verlegen. Wie wir die scheinbare Bewegung der Sonne unwillkürlich von einer wirklichen Bewegung dieses Himmelskörpers herleiten, weil wir unsere eigene Bewegung, d. h. die der Erde, nicht empfinden, so war es unter den gegebenen Voraussetzungen ganz natürlich, die geistigen Bewegungen, deren subjektive Entstehungsgründe sich dem ungeübten Blicke verbargen, von dem Objekt herzuleiten, um das sie sich drehten. Finden wir doch das gleiche auch auf anderen Gebieten unter verwandten Bedingungen; erscheint doch z. B. die Begeisterung des Dichters oder des Musikers den Alten gleichfalls als ein Zustand, in dem er von einem Gott ergriffen ist, die Geistesabwesenheit des Wahnsinnigen, die Krämpfe des Epileptischen als ein Zustand, in dem böse Geister von dem Menschen Besitz genommen haben. Hat doch einer von den grössten Denkern aller Zeiten, und der gerade, welcher am dringendsten zur Selbstbeobachtung aufforderte, in der räthselhaften Stimme seines Innern, in jenem bewunderungswürdigen Takt, der ihn auch da noch sicher leitete, wo die bewussten Gründe nicht ausreichten, nur ein dämonisches Zeichen, eine Offenbarung der Götter, ein inneres Orakel zu sehen gewusst. Kommt vollends der Gewalt der eigenen Ueberzeugung auch der äussere Erfolg, der Glaube begeisterter Anhänger entgegen, so begreift es sich um so eher, wie selbst den bedeutendsten Männern, den bahnbrechendsten Geistern, unter den Voraussetzungen, von denen ihre ganze Zeit und Umgebung mit ihnen ausgieng, das eigene Werk als ein fremdes, die Anschauungen und Entschlüsse, die sich aus ihrem eigenen Inneren emporrangen, als Mittheilungen

der Gottheit erscheinen konnten. Dieser Glaube ergibt sich da, wo er in naturwüchsiger Ursprünglichkeit auftritt, einerseits aus der unwiderstehlichen Gewalt und der zweifellosen Sicherheit, mit der eine neue Gestalt oder ein neues Moment des religiösen Lebens sich zur Geltung bringt, andererseits aus der Unbewusstheit der inneren Vorgänge, durch welche dieser Erfolg vermittelt ist. Er wird sich aber um so leichter bilden, eine um so bestimmtere Gestalt annehmen und in dem voraussetzlichen Offenbarungsorgan selbst um so tiefere Wurzeln schlagen, wenn er bei anderen einen Wiederhall findet, oder wenn er in den allgemeinen Erwartungen und Vorstellungen einer Zeit so vorbereitet ist, dass er sich demjenigen, der sich zu einem bedeutenden Wirken auf dem religiösen Gebiete berufen fühlt, von vorneherein als die allgemein anerkannte und jedem zunächst liegende Form für die Auffassung und Bezeichnung dieses Berufes darbietet. Diess war z. B. bei den Juden der Fall, wo in der früheren Zeit ein politisch-religiöser Volkslehrer nur als Prophet, in der späteren ein religiöser Reformator, wenn seine Reform auf den Grund gehen sollte, nur als Messias auftreten und seiner eigenen Bedeutung sich nur in dieser Form bewusst werden konnte.

Indem nun die Religion in dieser Weise auf göttliche Offenbarungen und Anordnungen zurückgeführt wird, erhalten ihre Lehren und Einrichtungen das Gepräge einer Vollkommenheit und Unantastbarkeit, die folgerichtig jede Veränderung und Verbesserung ausschliessen würde. Und wir finden ja auch wirklich bei allen positiven Religionen ohne Ausnahme, dass sie diesen Anspruch erheben. Wo eine Religion dem Dogma weniger Werth beilegt, als dem Kultus, wie diess bei den Griechen und Römern, und überhaupt bei den alten Völkern fast durchaus der Fall war, da wird es zunächst die Gottes*verehrung* sein, von der alle Neuerungen und Angriffe fernegehalten werden sollen, und die Abweichungen von dem bestehenden *Glauben* werden gleichfalls weniger an sich selbst, als wegen ihres Zusammenhangs mit dem Kultus Anstoss erregen; denn an diesen ist, wie man annimmt, die

Gunst der Götter geknüpft, er kann daher nicht vernachlässigt oder abgeändert werden, ohne dass Volk und Staat in Gefahr kommt. Wird umgekehrt der Hauptnachdruck auf das Dogma, auf die richtigen Vorstellungen von der Gottheit und dem Verhältniss des Menschen zur Gottheit gelegt, so ist es die Uebereinstimmung des Einzelnen mit den überlieferten Glaubenslehren, die Orthodoxie, an welche der Bestand der Religion in erster Stelle geknüpft wird. Will ferner eine Religion über die Grenzen eines einzelnen Volkes nicht hinausgreifen, so geht auch die Anerkennung, die sie für ihre Lehren und Gebräuche beansprucht, nicht weiter. Da ihre Götter nur die Schutzgötter dieses bestimmten Gemeinwesens sind, genügt es, wenn sie von ihm und in seinem Gebiete dem Herkommen gemäss verehrt werden; anderswo dagegen mag man andere Götter anbeten, andere Gebräuche beobachten, und auch im eigenen Lande können fremde Gottesdienste als Privatkulte gestattet werden, wenn nur in dem öffentlichen Kultus keine anderen als die Staatsgötter, und diese nicht anders als in den herkömmlichen Formen verehrt werden. Sobald dagegen eine Religion sich für alle Völker bestimmt glaubt, muss sie auch den Anspruch erheben, dass sie die allein wahre Religion, der einzige Weg sei, auf dem das Wohlgefallen der Gottheit gewonnen werden könne; sie kann daher gegen abweichende Glaubensformen nicht mehr die gleiche Duldsamkeit üben, wie die blossen Nationalreligionen: sie muss nicht allein von ihren Bekennern, sondern von allen Menschen ohne Ausnahme verlangen, dass sie sich ihren Lehren und ihrer Gottesverehrung anschliessen. Aber an ihrer eigenen Unveränderlichkeit und Unantastbarkeit haben noch alle positive Religionen festgehalten, und sie unterscheiden sich in dieser Beziehung nur dadurch, dass bald dem einen, bald dem anderen von ihren Bestandtheilen ein höherer Werth beigelegt, bald mehr, bald weniger für unerlässlich gehalten, die Anforderung, mit einer gegebenen Glaubensform übereinzustimmen, bald auf alle Menschen ausgedehnt, bald auf einen Theil derselben beschränkt wird.

Diese Unveränderlichkeit der Religion widerstreitet aber

der Natur des menschlichen Geistes und den Bedingungen seiner Entwickelung. Da die religiösen Vorstellungen und Gefühle der Menschen mit ihrem sonstigen Geistesleben und Bildungsstand auf's innigste verflochten und dadurch bedingt sind, so können sie unmöglich sich gleich bleiben, wenn jene sich ändern; sondern mit der Erweiterung der Naturkenntniss, den Fortschritten der geschichtlichen Forschung, der zunehmenden Uebung unseres Denkens, mit der Aufklärung unserer Begriffe, der Veredlung unserer Empfindungsweise, der Vervollkommnung unseres sittlichen Lebens muss auch die Berichtigung der religiösen Vorstellungen, die Läuterung der religiösen Gefühle Hand in Hand gehen, jeder Rückschritt auf jenen Gebieten muss auch auf diese zurückwirken. Vollzieht sich nun diese Veränderung schrittweise und bei allen Mitgliedern einer religiösen Gemeinschaft im wesentlichen gleichartig, ist ferner die ältere Gestalt einer Religion durch keine Urkunden und Denkmäler in unzweifelhafter Weise bezeugt, so schiebt sich das Neue so allmählich an die Stelle des Alten, dass die Grösse der eingetretenen Veränderung gar nicht bemerkt wird. Vorstellungen, die dem veränderten Bildungsstand nicht mehr entsprechen, werden bei Seite gelegt, Ueberlieferungen, welche der Zeit nicht mehr zusagen oder ihr unverständlich geworden sind, werden vergessen, allzu rohe und archaistische Gebräuche werden aufgegeben, umgebildet, durch neue verdrängt; weil aber das ältere Gebäude nicht mit Einem Male abgebrochen, sondern nur nach und nach umgebaut wird, glaubt man immer noch in dem alten Haüse zu wohnen, gesetzt auch, es sei nicht blos sein Material zum grösseren Theile mit neuem vertauscht, sondern auch sein Aeusseres und sein Grundriss vollständig verändert. Die Geschichte zeigt uns zahlreiche Beispiele von Religionen, deren Umbildung während langer Zeiträume diesen allmählichen Verlauf nahm, und in denen sich desshalb der Unterschied des Späteren von dem Früheren dem Bewusstsein verbarg. Aber diess ist eben nur unter den oben erörterten Bedingungen möglich. Geht dagegen die Veränderung des Bildungsstandes und der Welt-

anschauung in einem Volk oder einem Völkercomplex rascher und durchgreifender vor sich, werden nicht blos diese oder jene Bestimmungen des bisherigen Glaubens, sondern schon die allgemeinen Grundlagen desselben in Frage gestellt, tritt der mythologischen und theologischen Auffassung der Erscheinungen der Gedanke ihrer natürlichen Erklärung mit klarem Bewusstsein entgegen, so wird der Gegensatz des Neuen gegen das Alte theils an sich schon nicht so leicht unbemerkt bleiben können, die neuen Ideen werden sich vielmehr sehr oft gerade erst an diesem Gegensatz zur Deutlichkeit durcharbeiten; theils wird es auch immer zunächst nur eine Minderzahl, nur eine geistige Aristokratie sein, die sich dem Neuen mit Entschiedenheit zuwendet, während die Masse mit der Kraft einer angewöhnten und eingewurzelten Ueberzeugung an dem altväterlichen Glauben, den hergebrachten Kultusformen festhält; und diess um so mehr, wenn der bisherige Glaube das Zeugniss schriftlicher Religionsurkunden, wie die homerischen und hesiodischen Gedichte bei den Griechen, der Koran bei den Muhamedanern, die biblischen Schriften bei Juden und Christen, für sich hat, und wenn desshalb das Verhältniss der neu auftretenden Ansichten zu demselben sich nicht so leicht verdunkeln und vergessen lässt. In diesem Fall ist ein Kampf des Alten und Neuen unvermeidlich; und da sich das erstere auf Offenbarungen und Willenserklärungen der Gottheit beruft, hat das Neue ihm gegenüber einen weit schwereren Stand, als wenn es sich nur um menschliche Lehren und Satzungen handelte. Auch liegt diese Schwierigkeit nicht blos darin, dass der Glaube der Gegner an das göttliche Recht ihrer Sache dem äusseren Widerstand, den es zu überwinden hat, eine viel grössere Stärke, Leidenschaftlichkeit und Ausdauer verleiht, als er sonst haben würde; sondern auch die Neuerer haben sich in der Regel von der Auktorität anerzogener Vorstellungen, von dem Bedürfniss der Glaubensgemeinschaft mit ihrem Volk oder ihrer Kirche nicht so frei gemacht, dass sie dem Ueberlieferten und Bestehenden mit voller Voraussetzungslosigkeit gegenüberzutreten und seine Prüfung auf jede Gefahr

hin rücksichtslos durchzuführen wagten. Man sucht daher nach künstlichen Auswegen, um den drohenden Bruch zu umgehen: man greift zu jener allegorischen Auslegung, die es schon seit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert den griechischen Philosophen, in der Folge den jüdischen und christlichen Theologen möglich machte, in ihre Religionsschriften mit der masslosesten Willkür alles hineinzudeuten, was die Späteren darin zu finden wünschten; oder man dreht mit dem neueren Rationalismus und Supranaturalismus den Buchstaben jener Schriften so lange hin und her, man ergänzt ihn mit so vielen pragmatischen Vermuthungen, filtrirt ihn so sorgsam, verdünnt ihn mit so viel moderner Aufklärung, dass schliesslich alles, woran eine fortgeschrittene Bildung Anstoss nehmen könnte, verschwindet. Aber alle diese Künste werden immer nur so lange vorhalten, als die Kritik ihrem Gegenstand nicht auf den Grund geht: sobald sie das wirkliche Verhältniss der überlieferten Vorstellungen zu den späteren Begriffen an's Licht stellt, sobald sie die Frage nach dem Ursprung der religiösen Ueberlieferungen und der für sie in Anspruch genommenen göttlichen Auktorität nach der religionsphilosophischen und der geschichtlichen Seite unbefangen untersucht, zeigt sich die Unmöglichkeit, bei denselben stehen zu bleiben, die Parteien scheiden sich, sie müssen Farbe bekennen, und auf die eine Seite treten die, welche die überlieferten Lehren und Vorschriften als eine göttliche Offenbarung festhalten, auf die andere diejenigen, welche an dieselben den gleichen Massstab wissenschaftlicher Beurtheilung anlegen, wie an jede andere im Lauf der Geschichte hervorgetretene Erscheinung. Der Unterschied des Alten und des Neuen ist jetzt in seiner ganzen Weite zum Bewusstsein gekommen, und es tritt an jeden die Forderung heran, sich für das eine oder das andere zu entscheiden.

Eine solche Krisis trat in den Religionen des klassischen Alterthums ein, seit die Philosophen anfiengen, dem Polytheismus und den Anthropomorphismen des Volksglaubens mit einer reineren Gottesidee entgegenzutreten, die Ungereimtheit und

Unwürdigkeit der mythischen Erzählungen über die Götter, der homerischen und hesiodischen Theologie an's Licht zu stellen. Auf eine wirkliche Verdrängung der Volksreligion hatten es zwar die wenigsten von ihnen abgesehen; sie begnügten sich vielmehr in der Regel, eine Reinigung derselben nach sittlichen Gesichtspunkten zu verlangen, ohne im übrigen ihre Geltung als Volks- und Staatsreligion antasten zu wollen. Ja viele von denen, welche sich über die Abenteuerlichkeit der Mythologie, den Aberglauben der herkömmlichen Götterverehrung auf's unumwundenste aussprachen, waren doch zugleich eifrig bemüht, der einen wie der anderen durch ihre allegorische Mythendeutung, ihre Vertheidigung der Weissagung und ähnliche Künste eine Stütze zu unterschieben. So besonders die weitverbreitete und einflussreiche stoische Schule. Aber auf die Dauer reichten diese mühseligen, innerlich unwahren Auskünfte nicht aus. Die innere Auflösung des alten Götterglaubens schritt unaufhaltsam fort; in seinem innersten Kern ausgehöhlt, zur äusseren Form und zum poetischen Zierrath herabgesunken, wurde er in wüster Religionsmengerei unter einer Masse fremdländischen Aberglaubens begraben; eine neue Religion, die ihn mit ihrem Monotheismus grundsätzlich bestritt, gewann ihm seinen Boden Schritt für Schritt ab; und als es endlich zwischen beiden zum Entscheidungskampf kam, zeigte sich der Glaube der Minderheit dem der Mehrheit an innerer Kraft so weit überlegen, dass wenige Jahrzehende ausreichten, um den letzteren in dem ganzen Umfang des weiten Römerreiches auf wenige verlorene Posten zurückzudrängen.

Auch das Christenthum war nun freilich in seiner Dogmatik wie in seinem Kultus und seiner kirchlichen Verfassung über die Gestalt, die es bei seinem ersten Auftreten gehabt hatte, schon weit hinausgewachsen, und noch weiter entfernte es sich von derselben in den zwölfhundert Jahren, die zwischen Constantin und der Reformation in der Mitte liegen. Aber die allgemeinen Grundzüge der christlichen Weltanschauung blieben doch während dieser ganzen Periode unverändert. Das fünfzehnte Jahrhundert dachte sich das Weltgebäude noch

ebenso, wie es sich die ersten Christen gedacht hatten: unten die Erde, als Wohnplatz der Menschen, oben das Himmelsgewölbe, der Wohnsitz Gottes und der Engel, Christi und der seligen Geister; im Innern der Erde die Hölle für die Teufel und die Verdammten, und daneben Aufenthaltsorte für die Seelen, die ihrer Auferstehung noch entgegenharren. Die Erde und der Mensch galt ihm daher noch, wie den Alten, für den Mittelpunkt und den Zweck des Universums, Christus für den Anfang und das Ende, nicht blos der Menschengeschichte, sondern der Weltgeschichte. Ebensowenig nahm jemand Anstoss an den Lehren der Kirche über die Gottheit und ihre drei Personen, über die gottmenschliche Natur Christi und die erlösende Wirkung seines Todes, über den Sündenfall und die Erbsünde, über die alleinseligmachende Kirche und ihre Sacramente, die ewige Verdammniss aller Ungetauften und von der Kirche Getrennten, an den alt- und neutestamentlichen Wundererzählungen und an den zahllosen Legenden, mit denen die Kirche ihre Heiligen- und Reliquienverehrung begründete. Nur sehr vereinzelt waren die Männer, die es wagten, den einen oder den andern von den äussersten Ausläufern des kirchlichen Glaubens in Zweifel zu ziehen; und wenn von den Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts allerdings mehr als Einer in seinem Innern von ihm abfiel, fanden es doch fast alle viel zu gefährlich, diess zu bekennen, oder sie nahmen selbst in der Hierarchie eine zu hohe Stellung ein, als dass sie den Gewinn nicht zu schätzen gewusst hätten, den das bestehende Religionswesen ihnen einbrachte. So gross daher auch die Veränderungen sein mochten, welche thatsächlich in dem Zustand der Kirche und dem Charakter des religiösen Lebens eingetreten waren, so hatte doch die Dogmatik den Boden des altchristlichen Glaubens im ganzen und grossen nicht verlassen; und auch wo diess geschehen war, hatte sie doch nur die Keime, die schon in jenem lagen, in einer bestimmten Richtung weiter entwickelt. Dieser Abweichungen selbst aber war man sich als solcher nicht bewusst: die unglaubliche Willkür, mit der die biblischen Schriften erklärt

und benützt wurden, der Mangel an geschichtlicher Kritik und geschichtlichem Wissen erlaubte der Kirche, die Fiktion aufrechtzuerhalten, dass sie in ihren Lehren und Einrichtungen nie eine wirkliche Neuerung vornehme, sondern nur das zur Geltung bringe, was in ihr allgemein und von jeher anerkannt war. Die Begründer der protestantischen Kirche durchschauten diese Täuschung hinsichtlich der Punkte, in denen sie Irrlehren und Missbräuche erkannten: sie forderten mit allem Nachdruck, dass man von der scholastischen Theologie und den kirchlichen Satzungen auf die heilige Schrift als die einzige authentische Urkunde der geoffenbarten Wahrheit zurückgehe, sie wollten das ursprüngliche Christenthum in seiner Reinheit wiederherstellen. Thatsächlich war diess nun freilich unmöglich: wenn man die biblischen oder auch nur die neutestamentlichen Schriften richtig auffasst, wenn man weder etwas, das sie nicht sagen, in sie hineinlegt, noch das, was sie sagen, umdeutet oder beseitigt, so kann man sich leicht überzeugen, dass ihre Dogmatik von der eines Melanchthon oder Calvin und aller ihrer Nachfolger viel weiter abliegt, als diese Männer selbst wussten; dass ferner die alttestamentlichen Anschauungen mit den neutestamentlichen vielfach im Streit liegen, dass aber auch in den beiden Haupttheilen unserer biblischen Schriftsammlung, jeden für sich genommen, verschiedene und bei wichtigen Fragen mit einander unvereinbare Auffassungen der Religion zum Wort kommen.*) Aber diese historisch-kritische Betrachtung der biblischen Schriften lag auch für unsere altprotestantischen Theologen ganz ausserhalb ihres Gesichtskreises. Ihr Interesse an diesen Schriften war kein historisches, sondern ausschliesslich ein dogmatisches und religiöses: man wollte aus ihnen nicht erfahren, was ihre menschlichen Verfasser geglaubt und gelehrt haben, sondern was ihr göttlicher Verfasser uns zu glauben und zu thun vorschreibe; und man wusste desshalb alles das in ihnen zu finden, von dessen

---

*) Man vergleiche hierüber, das neue Testament betreffend, meine Abhandlung: „Das Urchristenthum“ im 1. Band S. 222 ff., namentlich S. 282 ff.

Wahrheit man selbst überzeugt war, dessen man zu seiner Erbauung, seiner Beruhigung, seiner Vertheidigung gegen andere Standpunkte bedurfte. Auch der protestantischen Theologie war diess aber, wie der katholischen, nur desshalb möglich, weil sie wenigstens die allgemeinen Voraussetzungen der neutestamentlichen Dogmatik theilte und auch da, wo sie von ihr abwich, doch nur aussprach, was im wesentlichen noch auf ihrem Boden stand und in stetiger geschichtlicher Entwickelung aus ihr herausgewachsen war.

Heutzutage ist dieser unbefangene Glaube an die Gleichheit unseres und des altchristlichen Standpunktes unmöglich geworden. Vier Jahrhunderte der erfolgreichsten wissenschaftlichen Arbeit haben unsere Weltanschauung nach allen Beziehungen so gründlich umgestaltet, dass es kaum noch einen Punkt gibt, an dem sie sich nicht mit derjenigen stiesse, welche sich aus dem Alterthum in's Mittelalter fortgeerbt hat; und andererseits ist unser geschichtlicher Blick zu geübt und geschärft, als dass wir den Gegensatz zwischen unseren Ueberzeugungen und denen der Vorzeit so leicht zu übersehen, die Urkunden der letzteren nach unserem jetzigen Bedürfniss umzudeuten im Stande wären. Es ist nicht blos die Astronomie, welche mit den älteren Vorstellungen vom Weltgebäude auch der alten Dogmatik für eine ganze Reihe ihrer eingreifendsten Bestimmungen die materiale Grundlage entzogen hat;*) nicht blos die Geschichtsforschung, welche uns in einer Religion, die man früher als übernatürliche Offenbarung aus dem historischen Zusammenhang herausnahm, das natürliche Erzeugniss einer geschichtlichen Entwickelung erkennen lässt, zu der die sogenannten Heiden ebensogut ihren Beitrag geliefert haben, wie das vermeintlich allein auserwählte und zum ausschliesslichen Träger der wahren Religion erkorene Volk der Juden:**) sondern unsere ganze Weltanschauung, unsere ganze

---

*) Wie diess a. a. O. S. 283 f. gezeigt ist.

**) Auch hierüber habe ich mich im ersten Theil dieser Sammlung mehrfach geäussert; vgl. S. 26 ff., 76 ff., 355 f., 513 ff., wo auch die entsprechenden Ausführungen von Baur und Strauss berührt sind.

Art, die Dinge zu betrachten und zu beurtheilen, ist in den letzten Jahrhunderten eine andere geworden. Der moderne Mensch fragt überall nach dem natürlichen Zusammenhang und den natürlichen Ursachen der Dinge, wie er sich diese nun denken mag; er geht ebenso in seinem praktischen Verhalten von der Voraussetzung eines durchgängigen von natürlichen Gesetzen bestimmten Causalzusammenhanges aus: er rechnet auf keine Wunder, kein ausserordentliches Eingreifen übernatürlicher Mächte, und auch diejenigen, welche ein solches in der Theorie als dogmatischen Glaubensartikel annehmen, machen doch von diesem Glauben, wenn sie sonst verständige Menschen sind, in der Praxis, bei allen den Fragen, wo ihr eigenes Interesse in's Spiel kommt, keinen Gebrauch. Auch mit der Gottesidee verbindet das moderne Bewusstsein nicht mehr die Vorstellung einer über dem Naturzusammenhang stehenden, durch kein Naturgesetz gebundenen Allmacht; und es gilt diess nicht blos von denen, welche sich die Gottheit in keiner Beziehung nach der Analogie des menschlichen Selbstbewusstseins zu denken wissen, und ihr desshalb die Persönlichkeit als eine endliche und beschränkende Bestimmung absprechen; sondern auch von denen, welche sie zugeben, werden sich die wenigsten der Erwägung*) entziehen können, dass sich das Wunder mit der absoluten Vollkommenheit Gottes ebensowenig vertragen würde, wie mit der thatsächlich feststehenden Gesetzmässigkeit des Naturlaufes, dass daher die göttliche Wirksamkeit in der Welt keinenfalls eine willkürliche und wunderbare, sondern nur eine durch die Natursachen vermittelte sein könne. Die christliche Kirche, bis zum Ende des Mittelalters, hat nicht blos an den Wundern der biblischen Geschichte nicht gezweifelt, sondern sie war auch überzeugt, dass sie fortwährend Wunder erlebe und verrichte: sie wusste sich weder die göttliche Allmacht noch ihre eigene göttliche Sendung ohne Wunder zu denken. Der Protestantismus verzichtete mit der göttlichen Auktorität der

---

*) Worüber S. 60 f.

Kirche, mit der Verehrung der Heiligen und der Reliquien, auch auf ihre Wunder: er protestirte hier, wie in allem, dagegen, dass Menschen die Vorrechte der Gottheit sich anmassen. Aber die Wunder der biblischen Geschichte liess er stehen; und mit ihnen die der kirchlichen Dogmatik. Die Unbegreiflichkeit einer Lehre, die Unmöglichkeit, sie mit der Vernunft in Einklang zu bringen, war für ihn kein Grund, an ihr zu zweifeln, da es ja vielmehr ganz undenkbar erscheinen musste, dass die beschränkte und von der Sünde verfinsterte Vernunft des natürlichen Menschen im Stande sein sollte, die göttlichen Dinge zu fassen. Erst durch den Rationalismus des vorigen Jahrhunderts ist die Forderung, das Wunder aus der Geschichte, das Vernunftwidrige aus der Dogmatik zu verbannen, innerhalb der christlichen Theologie selbst grundsätzlich zur Geltung gebracht worden. Was aber mit diesem Grundsatz gesagt ist, welche weitgreifende Folgerungen er in sich schliesst, darüber wusste sich der Rationalismus durch seine Umdeutung der biblischen Erzählungen und Lehrreden zu täuschen, während Schleiermacher noch die weitere Auskunft bereit hielt, alles das, was dieser Umdeutung allzu hartnäckig widerstrebte, für etwas dem christlichen Bewusstsein gleichgültiges, nur den wissenschaftlichen Ausdruck und Sprachgebrauch betreffendes auszugeben; so laut auch die Gegner sich mit Recht gegen dieses Verfahren verwahrten. Erst Strauss war es, der es in seinem Leben Jesu und seiner Glaubenslehre klar und scharf aussprach, wie über die Geschichtlichkeit der evangelischen Erzählungen und die Haltbarkeit der überlieferten Dogmen geurtheilt werden müsse, wenn sie nach den Grundsätzen und Ergebnissen der heutigen Wissenschaft folgerichtig geprüft werden. Seine Kritik ist in der Folge von anderen und von ihm selbst vielfach ergänzt, da und dort eingeschränkt und berichtigt,*) aber an keinem wesentlichen Punkte widerlegt worden. Es lässt sich nicht

*) Man vergleiche, seine Evangelienkritik betreffend, Th. I, 303 ff. 355 ff. 461 ff. 480 ff.

verkennen: die heutige Wissenschaft sieht sich genöthigt, den biblischen und insbesondere den evangelischen Geschichtsbüchern für einen bedeutenden Theil ihrer Erzählungen, und so namentlich bei allen Wundererzählungen als solchen den Glauben zu versagen; sie steht auch mit dem überlieferten christlichen Lehrbegriff, sowohl in den neutestamentlichen als in den späteren Fassungen desselben, an vielen und wichtigen Punkten in einem Widerspruch, der sich aus der neueren Entwickelung der Wissenschaft mit Nothwendigkeit ergeben musste, und der ebendesshalb durch keinen Vermittelungsversuch beseitigt werden kann. Wären daher nur diejenigen berechtigt, sich Christen zu nennen, welche jenem Lehrbegriff zustimmen, so liesse sich dem Zugeständniss nicht entgehen, dass diejenigen von unseren Zeitgenossen, welche mit den Grundsätzen und Ergebnissen der neueren Wissenschaft einverstanden sind, kein Recht mehr dazu haben.

Aber wie steht es mit jener Voraussetzung? Ist die christliche Religion wirklich nichts anderes als die christliche Dogmatik, oder ist sie wenigstens an das Dogma so unwiderruflich gebunden, dass niemand ein Christ sein kann, wenn er jenes nicht annimmt? und kann die Dogmatik einer bestimmten Zeit, sei diess die urchristliche oder eine spätere, für alle Zeiten den Masstab des Christlichen abgeben?

8.

Wenn man die Religionen in ihrer äusseren Erscheinung betrachtet, fallen zunächst zweierlei Bestandtheile derselben als massgebend für ihre Beurtheilung in's Auge: die religiösen Vorstellungen und die religiösen Handlungen. Jene haben bald die Form des Mythus, bald die des Dogma; diese bilden in ihrer Gesammtheit den Kultus. Je nach dem Charakter der Völker und der Religionen tritt das eine oder das andere von diesen Elementen stärker hervor. Bei poetisch begabten Völkern gelangt die Mythologie, bei solchen von spekulativer Anlage und Neigung das Dogma zu höherer Ausbildung; während sich bei anderen die Einseitigkeit ihres praktischen In-

teresses darin zeigt, dass ihre Religion fast ganz in den Handlungen aufgeht, durch welche man sich des Beistandes der Götter für die menschlichen Zwecke versichert. Auch in der wissenschaftlichen Betrachtung der Religion hat man bald auf die eine bald auf die andere Seite das Hauptgewicht gelegt. Denn so klar es auch ist, dass der Glaube und die Gottesverehrung nicht ohne einander gedacht werden können, so kann man doch immer noch darüber verschiedener Ansicht sein, wie sie sich zu einander verhalten und welche Bedeutung jedem von beiden zukomme. Haben die Vorstellungen über die Gottheit einen selbständigen Werth für die Religion, oder besteht ihre Bedeutung für dieselbe nur darin, dass sie die Gottesverehrung möglich machen? Bildet die letztere umgekehrt den eigentlichen Zweck und das letzte Ziel der religiösen Thätigkeit, oder haben wir dieses vielmehr in dem theoretischen Gottesbewusstsein, der Gottes*erkenntniss* zu suchen, von welcher die Gottes*verehrung* zwar eine natürliche *Folge*, aber nicht ihr *Zweck* ist? oder sind vielleicht beide, die religiösen Vorstellungen und die religiösen Handlungen, etwas abgeleitetes, die blosse Aussenseite der Religion, ihre eigentliche Wurzel dagegen liegt tiefer und die Bedeutung jener beiden richtet sich nach dem Verhältniss, in dem sie zu diesem innersten Kern der Religion stehen?

Die letztere Annahme hat sich nun seit *Schleiermacher*, dessen Bedeutung für die Religionsphilosophie und die Theologie grossentheils hierauf beruht, immer mehr Bahn gebrochen. Bestände die Religion ihrem Wesen nach in einem Wissen, so müsste auch die religiöse Vollkommenheit der Einzelnen mit der ihres Wissens gleichen Schritt halten, jeder müsste in religiöser Beziehung um so höher stehen, je richtiger und begründeter seine Begriffe von der Gottheit und ihrem Verhältniss zur Welt sind. Diess ist aber in der Wirklichkeit so wenig der Fall, dass wir vielmehr neben unvollkommenen und kindlichen Vorstellungen über die Gottheit nicht selten eine sehr warme und lautere Frömmigkeit, neben einer hohen Entwickelung des theologischen und philosophischen Wissens einen

auffallenden Mangel an wirklicher Frömmigkeit finden, und dass Personen, deren theologische Ansichten nicht blos ihrem Inhalt, sondern auch ihrer Begründung und wissenschaftlichen Fassung nach übereinstimmen, in ihrem religiösen Leben weit auseinandergehen können. Auch in der Geschichte der Religionen und selbst in der der Dogmen zeigt sich das Interesse des Erkennens nicht als das treibende Motiv, nicht als dasjenige, von dem ihre Entwickelung im grossen und ganzen beherrscht wird; es kommt vielmehr gerade bei der ersten Bildung und Feststellung der Dogmen ausserordentlich häufig der Fall vor, dass man Bestimmungen, mit deren wissenschaftlicher Haltbarkeit es auf's schwächste bestellt ist, aus religiösen und kirchlichen Motiven den verständlicheren und wissenschaftlich begründeteren vorzieht, und wenn wir den Zusammenhang und die Gründe ihrer geschichtlichen Entwickelung verstehen wollen, müssen wir fortwährend von dem, was sie unmittelbar sagen, auf dasjenige zurückgehen, was sie für das religiöse Bewusstsein bedeuten. Wie wenig aber diese Bedeutung in der Erweiterung unserer Erkenntniss als solcher aufgeht, lässt sich schon daran deutlich erkennen, dass über den Werth vieler Untersuchungen auf dem religiösen Standpunkt ganz anders geurtheilt wird, als auf dem wissenschaftlichen. Es gibt zahllose Fragen von hohem wissenschaftlichem Interesse, an denen die Dogmatik vorbeigeht oder deren Erörterung sie für unstatthaft erklärt, weil es sich bei ihnen um Glaubensgeheimnisse handle, die über die menschliche Vernunft hinausgehen. Sie interessirt sich nur für die Bestimmungen, von denen sie das praktische Verhältniss des Menschen zur Gottheit bedingt glaubt; was dagegen ein blos theoretisches Interesse hat, das überlässt sie der Metaphysik, der Naturwissenschaft, der Psychologie: sie betrachtet ihr eigenes Thun nicht, wie die reine Wissenschaft, als Selbstzweck, sondern nur als ein Mittel für gewisse ausser ihr liegende Zwecke, in denen allein sie die letzte und unmittelbare Aufgabe der Religion sieht.

Das gleiche gilt aber auch von den religiösen Handlungen, von der Gottesverehrung. Die gewöhnliche Vorstellungsweise

fasst diese als Gottes*dienst* im eigentlichen Sinn auf, wie sie auch von Anfang an für nichts anderes gegolten hat; sie sucht ihre Bedeutung darin, dass die Gottheit oder die Götter für ihre Verehrer günstig gestimmt werden, also in einer Einwirkung des Menschen auf die Gottheit. Eine reinere Auffassung verlegt diesen Zweck in den Menschen selbst: die Gottesverehrung ist ihr theils ein natürlicher Ausdruck des religiösen Gefühls, dem es Bedürfniss ist, sich in dieser Weise zu äussern, theils ein Mittel, um religiöse Stimmungen und Entschlüsse hervorzurufen, ein Mittel der Erbauung. Aber in dem einen wie in dem anderen Fall liegt ihre Bedeutung nicht in diesen Handlungen als solchen, sondern in ihrer Wirkung, und näher in ihrer Einwirkung auf das Leben des Menschen; nur dass hiebei von dem einen auf das innere, von dem anderen auf das äussere Leben des Menschen der Hauptnachdruck gelegt, jene Einwirkung bald als eine unmittelbar auf den Menschen gerichtete gedacht, bald unmittelbar auf die Gottheit und nur mittelbar auf den Menschen bezogen wird; denn auch wenn man den nächsten Zweck des Kultus darin sieht, die Gunst der Gottheit zu gewinnen, bemüht man sich doch um diese nur desshalb, weil man sein eigenes Wohl von ihr abhängig macht, sein letzter Zweck liegt daher auch nach dieser Auffassung in der befriedigenden Gestaltung des menschlichen Lebens.

Es ist aber nicht blos diese der Religion eigenthümliche und in ihrem unmittelbaren Dienst stehende Thätigkeit, welche hier in Betracht kommt, sondern neben ihr noch das weite Gebiet des ganzen sittlichen Lebens. Es gibt wohl kaum eine Religion, jedenfalls aber keine etwas höher entwickelte, in der nicht die sittlichen Pflichten, so weit man sich ihrer bewusst ist, auf den Willen der Gottheit zurückgeführt, als ihre Gebote aufgefasst würden; und je höher eine Religion steht, je richtiger und würdiger ihre Vorstellungen von der Gottheit sind, um so mehr wird die Reinheit des Lebens, die Rechtschaffenheit und die Menschenliebe, als die unerlässliche Bethätigung der religiösen Gesinnung, der wichtigste Theil der

Gottesverehrung, betrachtet werden. Diese Thatsache weist unbedingt auf einen engen natürlichen Zusammenhang des sittlichen Lebens mit dem religiösen; und nur die äusserste Einseitigkeit konnte den Versuch machen, beide statt dessen, nach Ludwig Feuerbach's Vorgang, in einen ursprünglichen Gegensatz zu bringen, die Religion als die natürliche und unversöhnliche Feindin der Moral darzustellen. Rohe und wilde Volksstämme werden natürlich auch eine rohe Religion haben, Aberglauben und Vorurtheile auch auf die Sittlichkeit nachtheilig einwirken, Eigennutz, Fanatismus und Herrschsucht, wenn sie die Religion zum Vorwand oder zur Veranlassung nehmen, ebensoviel und möglicherweise noch mehr Schaden stiften, als wenn sie sich an anderes heften. Es sind nicht blos im Namen der Religion, sondern auch aus religiösen Beweggründen, ungezählte Verbrechen begangen, Scheuslichkeiten, vor denen dem menschlichen Gefühl schaudert, verübt worden; es haben sich Menschenopfer und ähnliche Gräuel, weil sie von der Religion geheiligt waren, Jahrhunderte lang bei Völkern, deren übrige Bildung längst darüber hinaus war, erhalten; es sind in Glaubenskriegen und Ketzerverfolgungen Hunderttausende zur Ehre der Gottheit hingeschlachtet worden. Aber wenn man die Religion als solche für alles das verantwortlich macht, wozu die Leidenschaft und der Aberglaube sie gemissbraucht hat, so ist diess um nichts gerechter und um nichts klüger, als wenn man wegen der Justizmorde und Foltern, mit welchen die Rechtspflege sich befleckt hat, alle und jede Rechtsprechung, wegen der Gewaltthätigkeiten und Gräuel, die Staaten gegen einander verübt haben, das Staatsleben als solches verdammen, oder zur Verhütung von Brandstiftung das Feueranzünden schlechtweg verbieten wollte. Wenn ein Boden verwildert oder versumpft ist, wird er keine geniessbaren Früchte tragen; aber was folgt daraus, als dass man die Wildniss ausroden, die ungesunden Wasser ableiten muss? Wo im Gefolge der Religion Verkehrtheiten, Unsittlichkeiten, Verbrechen vorkommen, da beweist diess immer nur gegen diejenige Religion, an welche diese übeln Folgen sich geknüpft

haben, aber es beweist nicht gegen die Religion als solche, nicht gegen jede Religion, so lange nicht dargethan ist, dass sie mit jeder verknüpft sind und verknüpft sein müssen. An sich selbst und ihrer wesentlichen Tendenz nach kann die Religion, wenn sie von der rechten Art ist, dem sittlichen Leben nur förderlich sein. Denn wenn alle Sittlichkeit auf dem Willen zur Vollbringung dessen beruht, was man als sittlich nothwendig erkennt oder doch fühlt, so wird dieser Wille durch den Gedanken, die sittliche Nothwendigkeit ruhe auf dem Willen der Gottheit, der Mensch müsse sich ihr desshalb zu seinem eigenen Heile unbedingt unterwerfen, nur gefestigt und gestärkt werden können. Die Unverbrüchlichkeit des Sittengesetzes wird damit auch denen zum Bewusstsein gebracht, die sie wissenschaftlich zu begründen nicht im Stande sind; während sie andererseits auch den letzteren nur um so lebhafter und eindringlicher vor Augen treten wird, wenn sie sich daran erinnern, dass die Gesetze des menschlichen Verhaltens mit der ganzen Weltordnung im Zusammenhang stehen und mit ihr aus dem letzten Grund aller Dinge entspringen. Es kann nun freilich geschehen, dass die gleiche Heiligkeit auch abergläubischem Ceremoniell oder rohen, einer höheren Bildung widerstrebenden Gebräuchen beigelegt wird; und in diesem Fall ist natürlich die Religion, die jenen Dingen den Schein der Unantastbarkeit verleiht, ein Hinderniss des sittlichen Fortschrittes. Aber es kann auch geschehen, dass die Staatsgewalt sich einer Verbesserung der bestehenden Einrichtungen entgegenstemmt, oder das Volk von seinem Gesetzgebungsrecht einen verkehrten Gebrauch macht, oder die Geschworenen einen Schuldigen freisprechen. So wenig man in diesem Fall die politischen Institutionen als solche für den Missbrauch verantwortlich machen kann, der mit den von ihnen verliehenen Befugnissen getrieben wird, ebensowenig kann man die Religion als solche für die Verkehrtheiten verantwortlich machen, die in ihrem Namen begangen werden. Wenn eine Gesetzgebung Missbräuche begünstigt, soll man sie verbessern, wenn sie eine Ungerechtigkeit befiehlt, soll man diese abstellen;

wenn ein Volk abergläubisch ist, soll man es aufklären, wenn seine Religion sittliche Nachtheile herbeiführt, soll man es zu einer reineren bekehren. Aber so wenig man um der schlechten Gesetze willen alle Gesetze überhaupt aufhebt, ebensowenig gibt die Verderblichkeit des Aberglaubens ein Recht, alle Religion überhaupt zu verwerfen.

Eine andere Frage ist es, ob die Bedeutung der Religion in der Moral aufgeht, ob sie nach der bekannten Definition Kant's, mit der aber vor und nach ihm nicht wenige in der Sache übereinstimmten, ihrem eigentlichen Wesen nach nichts anderes ist, als die Anerkennung unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Auch nach dieser Ansicht müsste zwar zu der Sittenlehre und der Sittlichkeit immer noch etwas hinzukommen, damit sie zur Religion würde: die Beziehung der sittlichen Verpflichtung auf Gott als ihren Urheber. Aber diese Beziehung hätte keinen selbständigen Werth: ihre Bedeutung läge nur darin, dass die moralische Verpflichtung durch sie lebendiger vergegenwärtigt, nachdrücklicher eingeschärft würde; wer aber dieser Nachhülfe entbehren könnte, der stände moralisch nur um so höher, und keinenfalls würde er dadurch für sein inneres Leben etwas verlieren. Allein der Glaube an die Gottheit ist ursprünglich (wie unsere frühere Auseinandersetzung gezeigt haben wird) nicht blos aus dem sittlichen Bedürfniss des Menschen hervorgegangen, es hat vielmehr der Eindruck der Aussenwelt zu seiner ersten Entstehung den grösseren Beitrag geliefert, und auch da, wo die Götter allmählich zu sittlichen Mächten veredelt wurden, lässt sich doch bei den meisten derselben ihre anfängliche Naturbedeutung noch deutlich erkennen; und auch unser Gottesbegriff ist mit der Bestimmung des obersten sittlichen Gesetzgebers und Weltregenten nicht erschöpft: sondern wir denken uns unter der Gottheit ebensowohl die letzte Ursache der physischen, wie der moralischen Welt, und wir können die letztere selbst nur desshalb auf sie zurückführen, weil mit der ganzen übrigen Natur auch die Vernunftanlage des Menschen und alles, was naturgemäss aus ihr hervorgeht, in dem Einen

unendlichen Sein begründet sein muss. Ebensowenig beschränkt sich die Bedeutung der Gottesidee für den Menschen auf das sittliche Leben als solches; sondern der Fromme bringt jeden Lebenszustand mit ihr in Verbindung, nimmt in jeder Bedrängniss zu ihr seine Zuflucht: er verehrt das Walten der Gottheit in allem, in der Natur wie in den Geschicken der Menschen und der Völker, er wird durch den Gedanken an die Gottheit über physische wie über moralische Noth hinausgehoben, mit Standhaftigkeit und Ergebung zum Dulden wie mit Begeisterung und Pflichttreue für's Handeln erfüllt. Die Religion ist unzweifelhaft eine sittliche Macht; aber sie ist diess nicht in dem beschränkten Sinn, als ob es sich in ihr nur um die Moralität als solche handelte, als ob sie nur ein Hülfsmittel wäre, um die Pflichterfüllung zu erleichtern und zu sichern. Sie umfasst vielmehr das ganze Leben des Menschen, und es gibt in demselben schlechterdings keine Aufgabe und keinen Zustand, welche sich nicht von religiösen Gesichtspunkten aus auffassen, mit der Gottesidee in Verbindung setzen liessen.

So weit aber hiernach das Gebiet ist, über welches das religiöse Leben sich ausdehnt, so scharf grenzt es sich doch andererntheils wieder ab. Kann auch alles, was den Menschen irgendwie berührt, der religiösen Beurtheilung unterworfen werden, so wird es hiebei doch immer nur von einer bestimmten Seite und in einem bestimmten Interesse betrachtet. Es ist immer nur das Wohl des Menschen, um das es der Religion zu thun ist. Sie bedarf allerdings gewisser Glaubenssätze, theoretischer Ueberzeugungen über die Gottheit und die Welt; aber sie sucht diese, wie oben gezeigt wurde, nicht um ihrer selbst willen, nicht aus wissenschaftlichen Motiven, sondern nur weil und wiefern das praktische Verhalten gegen die Gottheit, die wahre Frömmigkeit und die richtige Gottesverehrung durch sie bedingt ist; und sie lässt sich desshalb bei der Bildung derselben in letzter Beziehung nicht von wissenschaftlichen Gründen, sondern von den Bedürfnissen des frommen Gemüths und des religiösen Gemeinlebens leiten. Die

Religion treibt ferner überall und naturgemäss zu gottesdienstlichen Handlungen, worin diese nun bestehen und wie viel oder wenig von dem sittlichen Leben sie in sich aufnehmen mögen. Aber diese Handlungen haben ihren Zweck gleichfalls nicht in sich selbst, sondern sie erscheinen auf dem religiösen Standpunkt selbst nur als ein Mittel, sich das Wohlgefallen der Gottheit zu erwerben, und um dieses ist es dem Menschen zu thun, weil er sein eigenes Wohl von ihm abhängig weiss. Innerhalb dieses Standpunktes gehen die Wege allerdings wieder sehr weit auseinander. Es macht einen grossen Unterschied, ob man von der Gunst der Gottheit nur sinnliche, oder ob man in erster Reihe geistige und sittliche Güter von ihr erwartet; ob man den Lohn der Frömmigkeit in dem gegenwärtigen oder erst in einem künftigen Leben zu empfangen hofft; ob man überhaupt die Vorstellung des Verdienstes und der Belohnung auf das Verhältniss des Menschen zur Gottheit überträgt, oder sich an der unmittelbaren inneren Befriedigung eines frommen, von der Gottesidee erfüllten und geläuterten Lebens genügen lässt. Aber auch in dem letzteren Fall, auch dann, wenn im Innersten der Gesinnung jede Spur von Lohnsucht getilgt ist, bleibt doch immer der Mensch und sein Heil der Mittelpunkt der Religion: ihr letztes Motiv liegt in dem Wunsche, durch die Verbindung mit der Gottheit sich alle die Güter zu verschaffen, zu denen sie den Zugang eröffnet, sich von allen den Uebeln zu befreien, von denen man auf keinem anderen Wege frei werden kann. Der religiöse Standpunkt selbst misst ihre Bedeutung ausschliesslich an ihrer Wirkung auf den Lebenszustand des Menschen, die entscheidende Stimme führt daher in Sachen der Religion das persönliche Gefühl und Bedürfniss, und der Werth, welcher ihren objektiven Bestandtheilen, den Glaubensvorstellungen und dem Kultus, beigelegt wird, richtet sich bei einem jeden nach dem, was sie ihm für sein persönliches Leben, sein Glück und seine Gemüthsruhe leisten. Schleiermacher hat insofern das richtige getroffen, wenn er die Religion dem Gefühl als solchem zuwies; so einseitig es auch war, diesem Gefühl keinen weiteren

Inhalt zu geben, als den Gedanken einer absoluten Abhängigkeit, und sein Gebiet gegen alle anderen so abzusperren, dass es den Anschein gewinnt, als seien die religiösen Vorstellungen und Handlungen, das Dogma und der Kultus, mit dem religiösen Gefühl nicht seiner eigenen Natur nach, als seine unerlässlichen Bedingungen und Lebensäusserungen, verknüpft, sondern nur von aussen her mit ihm in Verbindung gesetzt.

Was aber jene Beziehung auf die Gottheit, in der die Religion besteht, dem menschlichen Leben zubringe, darüber fehlt es zwar dem religiösen Standpunkt nicht selten an einem klaren Bewusstsein. Die Gottesverehrung und die Früchte der Gottesverehrung, die Frömmigkeit und die Seligkeit werden in das äusserliche Verhältniss des Mittels und des Zweckes gesetzt: jene soll die Arbeit sein, diese der Lohn, jene die Leistung, die während des gegenwärtigen Lebens verlangt wird, diese der Vortheil, den man sich durch dieselbe für ein künftiges sichert; von der grossen Zahl jener Religionen nicht zu reden, denen die Opfer und die gottesdienstlichen Handlungen nur der Preis sind, welcher den Göttern für den Sieg in der Schlacht, den Ertrag der Felder und Heerden, die Abwehr von Seuchen und Misswachs und ähnliche Dinge bezahlt wird. Einer solchen Auffassung gegenüber haben die Gegner natürlich ein leichtes Spiel. Wer sich über den Werth und Zweck seiner Gottesverehrung keine würdigeren Vorstellungen zu machen weiss, der kann freilich der Frage nicht ausweichen, wie er denn meinen könne, dass der Gottheit, der seine eigennützigen Beweggründe doch bekannt sein müssten, mit einer solchen Lohnarbeit gedient sei. Ihm gilt in vollem Masse der Spott und die Entrüstung Spinoza's über jene seltsamen Frommen, die den Augenblick herbeisehnen, wo sie die Last ihrer Frömmigkeit abwerfen und den Lohn für ihren Knechtsdienst einstreichen dürfen. In der Wirklichkeit ist aber kein wahrhaft Frommer in seinem Verhalten zur Religion jemals bei dieser äusserlichen Auffassung stehen geblieben, wenn er sie auch dogmatisch, für sein Vorstellen und Denken, nicht zu entbehren vermochte. Wo wirkliche Frömmigkeit ist, da

bewirkt der Gedanke an die Gottheit und die Abhängigkeit aller Dinge von der Gottheit, welche Form er auch für die Vorstellung annehme, doch immer eine Freudigkeit und Sicherheit des inneren Lebens, eine Zufriedenheit mit dem Lauf und der Einrichtung der Welt, er bildet eine Schranke gegen Selbstüberschätzung und Selbstüberhebung, einen Antrieb zur Befolgung der sittlichen Gesetze, der um so kräftiger ist, je reiner und würdiger die Gottesidee aufgefasst wird. Wer wirklich fromm ist, der wird die Frage gewiss nicht bejahen, sie wird ihm vielmehr kaum jemals in den Sinn kommen, ob er, abgesehen von der Aussicht auf diesseitigen oder jenseitigen Lohn, nicht besser thäte, sich in niedrigen Lüsten umherzuwälzen, seinen Vortheil und Genuss mit allen Mitteln zu verfolgen. Sein Glaube bringt ihm unmittelbar durch sich selbst eine solche Fülle von inneren Gütern, dass alles, was er für die Zukunft weiter von ihm erwartet, nur als die Fortsetzung und Vollendung dessen erscheint, was er schon hat. Hunderte von tief religiösen Menschen haben diess offen ausgesprochen; sie haben sich in der einen oder der anderen Form zu dem Satze des einsamen Denkers im Haag bekannt, dass die Seligkeit nicht eine Belohnung der Tugend, sondern die Tugend und Frömmigkeit selbst sei; und auch diejenigen, welche Bedenken tragen würden, diess ausdrücklich zu sagen, zeigen doch thatsächlich durch ihr Verhalten, je mehr es ihnen mit ihrer Frömmigkeit ernst ist, um so mehr, wo wir den eigentlichen Kern, das bleibende und unter den verschiedensten äusseren Formen sich erhaltende Wesen der Religion zu suchen haben.

Ist nun das religiöse Leben in diesem Sinn durch die Bildung und Wissenschaft unserer Tage entbehrlich oder unmöglich gemacht? Ist es demjenigen, welcher die ungenügenden Vorstellungen der Vorzeit über die Gottheit und ihr Wirken als solche erkennt, welcher alle Erscheinungen auf feste Gesetze und natürliche Ursachen zurückzuführen bemüht ist, nicht mehr Bedürfniss, sie alle mit einem letzten Grund alles Seins in Zusammenhang zu setzen und durch den Gedanken

dieses Zusammenhangs seinem eigenen inneren Leben neue Kräfte und Antriebe zuzuführen? Von denen, welche diess glauben, lebt vielleicht die Mehrzahl in einer ähnlichen Täuschung, wie die Frommen, die den Werth ihrer Frömmigkeit nur in den Vortheilen zu suchen wissen, die sie sich von ihr versprechen. Jene wie diese verkennen das Wesen der Religion, sie wissen es von der Form nicht zu unterscheiden, welche sie für das Bewusstsein der meisten annimmt. Die einen glauben, der Werth der Religion, deren sie sich bewusst sind, liege nur in dem, was die gewöhnliche Vorstellung von ihr erwartet. Die anderen meinen, weil sie diese Vorstellung nicht mehr theilen, haben sie auch keine Religion mehr. Aber auch diese widerlegen in der Regel ihre eigene Meinung durch ihr thatsächliches Verhalten. Sie bestreiten vielleicht den gewöhnlichen Gottesbegriff und bekennen sich desshalb wohl auch geradehin zum Atheismus. Aber sie substituiren jenem Begriff sofort andere, mit denen sie dasselbe ausdrücken wollen, was der Gottesbegriff ausdrückt, die Natur, die Weltordnung u. s. w. Sie betrachten das unfehlbare Ineinandergreifen aller Erscheinungen und Weltgesetze mit einem ähnlichen Gefühl der Bewunderung, der Erhebung, der Erbauung, wie der Religiöse. Sie können nicht läugnen, dass aus dem Spiel der Naturkräfte, dem scheinbar so blinden Naturmechanismus, nach festen Gesetzen alle jene Bewusstseinserscheinungen hervorgehen, die dem menschlichen Geistesleben seinen Werth und Inhalt verleihen. Sie stärken und trösten sich selbst mit dem Gedanken, dass auch das, was den Einzelnen am schmerzlichsten trifft, im Zusammenhang des Ganzen und seiner absoluten Nothwendigkeit begründet, dass es nur eine Folge der gleichen Bedingungen sei, auf denen die Schönheit, die Vollkommenheit, die vernunftmässige Einrichtung der Welt beruhe. Was ist nun alles diess anders, als eine religiöse Gemüthsstimmung, und welchen Grund haben die, welchen diese Gefühle nicht fremd sind, die Frage, ob wir noch Religion haben, zu verneinen?

Auch die weitere Frage nach dem Verhältniss der Ein-

zelnen zu einer gegebenen, positiven Religion muss in anderem Sinn, als gewöhnlich, gestellt werden. Es kann sich heutzutage nicht sowohl darum handeln, ob jemand mit einem grösseren oder kleineren Theil der überlieferten Lehren einverstanden ist, ob er dieses oder jenes Fest, diese oder jene Kultushandlung in ihrer ursprünglichen Bedeutung noch mitzubegehen im Stand ist, als vielmehr darum, wie sich der Gesammtcharakter seines religiösen Lebens, die Grundstimmung desselben zu dem verhält, was sich in der Gemeinschaft, der er angehört, von ihrem geschichtlichen Ausgangspunkt aus naturgemäss und stetig entwickelt hat. Nicht das Dogma und nicht der Kultus ist es, von dem der religiöse Charakter der Einzelnen und der Religionsgesellschaften abhängt, sondern die Gefühlsweise, der beide zum Ausdruck dienen; nur nach dieser lässt sich daher auch das Verhältniss des Einzelnen zur Gemeinschaft und der Gegenwart zur Vorzeit in letzter Beziehung beurtheilen. Auch hiebei darf man aber die einzelnen geschichtlichen Erscheinungen nicht isoliren: man darf z. B. die Gegenwart und die christliche Urzeit nicht einfach zusammenhalten, um je nach dem Ergebniss dieser Vergleichung zu bestimmen, ob wir uns heutzutage noch Christen nennen dürfen; sondern man muss die ganze Reihe der dazwischenliegenden Erscheinungen mit in Rechnung nehmen und sehen, ob dieselbe eine stetig fortlaufende Entwickelung darstellt, oder an irgend einem Punkt abreisst und umwendet. Denn ein historisches Princip lässt sich, wie ich auch anderswo schon bemerkt habe,*) nur aus dem Ganzen seiner Wirkungen erkennen, und nur dann wird man sein Wesen genügend und richtig bestimmt haben, wenn man Bestimmungen aufgestellt hat, aus denen sich alle die Erscheinungen, die es hervorgebracht, alle die Gestalten, die es durchlaufen hat, begreifen lassen. Diese können sich aber von seiner ersten Gestalt mit der Zeit so weit entfernt haben, dass sich beide an keinem einzigen Punkte mehr unbedingt gleichen, kein Zug des Früheren sich in dem Späteren unverändert

*) In der Abhandlung über das Urchristenthum, 1. Samml. S. 291.

wiederholt, ohne dass sie desshalb aufhörten, zu Einem geschichtlichen Ganzen zu gehören. Wir nennen uns immer noch Deutsche, wiewohl unser heutiges Volksleben und unsere heutige Bildung von der jener Stämme, die mit Cäsar gekämpft und den Varus besiegt haben, noch weiter abliegt, als das Deutsch des neunzehnten Jahrhunderts von dem des ersten; und ebensowenig zweifelt irgend jemand, dass er noch dieselbe Person sei, die vor fünfzig oder sechzig Jahren da und da zur Welt kam, wiewohl alle Stoffe seines Leibes inzwischen mehr als einmal gewechselt, alle seine Züge und Formen sich verändert haben. Nach dem gleichen Gesichtspunkt ist auch die Frage zu beantworten, ob jemand heutzutage noch einer Religion angehöre, die vor Jahrtausenden in's Leben getreten ist. Diese Frage ist dann zu bejahen, wenn sein religiöses Leben von einer geschichtlichen Strömung getragen wird, welche sich von den Anfängen jener Religion ununterbrochen in die Gegenwart fortsetzt. Wer allerdings die Religion als eine unmittelbare Offenbarung der Gottheit vom Himmel herabkommen lässt, der muss folgerichtig ihre erste Gestalt für die einzig berechtigte halten, und jede spätere in dem Masse, wie sie von jener abweicht, verwerfen. Wer dagegen auch auf diesem Gebiet daran festhält, dass jede geschichtliche Erscheinung auf natürlichem Wege aus ihren geschichtlichen Bedingungen entstanden sein müsse, der darf keine einzelne Erscheinung zur Norm aller späteren machen; ebendesshalb aber auch die geschichtliche Zusammengehörigkeit des Späteren mit dem Früheren wegen der Unähnlichkeit beider wenigstens dann nicht bestreiten, wenn jenes von diesem in gerader Linie abstammt.

II.

Religion und Philosophie bei den Römern.

(1865.)*)

Die Römer haben ihre Religion, wie ihre Sprache und Sitte, ursprünglich von den Völkern erhalten, aus denen das römische zusammengeflossen ist; und den weitaus bedeutendsten Beitrag für dieselbe lieferten jedenfalls die nahe verwandten Glaubensformen jener latinischen und sabinischen Stämme, deren Ansiedlungen am palatinischen Hügel und auf dem Kapitol zu der künftigen Weltstadt den Grund legten. Wie nun diese Stämme ein Glied der vielverzweigten indogermanischen Völkerfamilie bilden, so steht auch ihre Religion mit denen vieler anderen Völker, zunächst der Griechen, weiterhin aber auch der Germanen, der Perser, selbst der Inder, von der grauen Vorzeit her in einem Zusammenhang, der nicht blos aus dem Gesammtcharakter derselben, sondern auch aus einzelnen Götternamen, Mythen und Gebräuchen nicht selten in überraschender Weise hervortritt. Ihre allgemeine Grundlage bildet die Verehrung jener unsichtbaren, geisterhaft gedachten Wesen, welche die Natur und das Menschenleben durchwalten. Unter denselben treten vor allem die lichten Himmelsmächte hervor, die sich in Jupiter, dem Himmelsgott, zur weltbeherrschenden Einheit zusammenfassen.

---

*) Zuerst abgedruckt in der Virchow-Holtzendorff'schen Sammlung wissensch. Vortr. Ser. I, H. 24.

Eine zweite Klasse von Göttern ergab sich aus der Betrachtung der irdischen Natur und aus der Ahnung der Kräfte, die in ihr wirken, die im Dunkel des Waldes und in der Einsamkeit des Gebirges uns umgeben, die im Murmeln der Quelle und im Knistern der Herdflamme zu uns sprechen, denen wir das Wachsthum der Saaten und das Gedeihen der Heerden verdanken. Zu diesen zwei Gebieten kommt endlich als drittes die Erdtiefe mit allem Geheimnissvollen und Düsteren, was sie in sich birgt, allem Segen und Reichthum, der aus ihr entspringt. Ist es aber der Religion schon überhaupt, auch wenn sie das Göttliche in der äusseren Natur sucht, doch in letzter Beziehung nicht um die Aussenwelt als solche zu thun, sondern um ihre Bedeutung für den Menschen, so gilt diess in ganz besonderem Masse von der römischen Religion. Die römischen Götter sind allerdings grösstentheils personificirte Naturkräfte; aber die Vorstellung von diesen Kräften wird nicht durch wissenschaftliche Beobachtung und Erklärung der Naturerscheinungen gewonnen; in diesem Fall hätte es ja gar nicht zu ihrer mythischen Personification kommen können. Sondern die Einwirkungen, welche der Mensch von der Aussenwelt erfährt oder zu erfahren meint, regen die Phantasie an, sich eine Vorstellung der Wesen zu bilden, von denen sie herrühren; diese Vorstellung hat daher zunächst auch keinen anderen Inhalt: die Götter sind die Mächte der Natur nach ihrem wohlthätigen oder verderblichen Einfluss auf das menschliche Dasein betrachtet, die Urheber des Segens und des Unheils, welches dem Menschen widerfährt, der erhebenden oder schreckhaften Eindrücke, welche die Naturerscheinungen auf ihn hervorbringen; und in dem Bilde, das sich der Mensch von ihnen macht, spiegeln sich nicht blos diese Erscheinungen selbst ab, sondern noch weit mehr die von ihnen erregten Empfindungen und die von ihnen bestimmten menschlichen Lebenszustände. Ebendamit geht aber die physische Bedeutung der Gottheiten in die ethische über; und gerade die römische Religion ist eine von denjenigen Naturreligionen, in welchen diese letztere Seite am stärksten hervortritt. J u p i t e r ist nicht blos

der Herr des Himmels und der Gewitter, sondern er ist auch der höchste Beherrscher des menschlichen Lebens und seiner Geschicke; er lenkt das Schicksal der Schlachten und verleiht den Sieg über die Feinde, er schützt das Recht und die Treue, er ist als der Götterkönig auch das Haupt der irdischen Staaten, der oberste von den römischen Staatsgöttern, der „Höchste und Beste“, dessen Begriff sich mit dem Anwachsen der Römermacht immer mehr zum Gedanken der Einen weltherrschenden Gottheit erweiterte. Juno ist als die Licht- und Geburtsgöttin zugleich der allgemeine Schutzgeist des weiblichen Geschlechts, so dass die Frauen ebenso bei ihrer Juno zu schwören pflegten, wie die Männer bei ihrem Genius; sie ist insbesondere die Göttin der Ehe, das himmlische Urbild aller Hausfrauen; und als die Himmelskönigin theilt sie sich mit ihrem Gemahl in den Schutz der Städte, auf deren Burgen ihr geopfert wird. Die Götter des Herdfeuers sind zugleich auch die Hausgeister, deren alterthümlich einfache Verehrung den religiösen Mittelpunkt des häuslichen Lebens bildet; in der Herdgöttin der Gemeinde, in Vesta, wird die Idee der höchsten sittlichen Reinheit angeschaut. Die Erdgottheiten nehmen nicht nur das Samenkorn in ihre Hut und spenden aus der Tiefe den Segen der Fluren; sondern zu ihnen steigen auch die Seelen der Verstorbenen hinab, und bei ihnen haben jene guten Geister ihren Wohnsitz, welche als Laren die Familien, die Städte, die Strassen beschützen. Noch ausschliesslicher hat sich die ethische Bedeutung in der Folge bei Mars oder Quirinus entwickelt. Auch er ist ursprünglich eine Naturgottheit, ein Gott der Wälder und der Weiden, des Frühlings und der Befruchtung; er wird um Segen für die Heerden angerufen; als Frühlingsgott ist ihm der erste Monat des altrömischen Jahres, der Marsmonat oder März, geweiht, und wo man seiner ausserordentlichen Hülfe bedarf, wird ihm als „heiliger Frühling“ der Ertrag des jungen Jahres an Menschen, Vieh und Früchten gelobt — jenes ver sacrum, das durch Uhland's schönes Gedicht so bekannt ist. Aber an diese Naturbasis knüpft sich die vielseitigste Beziehung zur Menschen-

welt. Mars ist nicht allein der Beschützer des Ackerbaus und der Viehzucht, sondern auch eine von den Gottheiten der Ehe und des häuslichen Lebens; er führt die bewaffneten Schaaren in die Schlacht und die Auswanderer in ihre neuen Wohnsitze; in seinem Bilde fassen sich überhaupt den italischen Völkern alle Züge männlicher Kraft in ähnlicher Weise zusammen, wie der griechische Geist sein ganzes sittliches Ideal in der Gestalt Apollo's zusammenfasst. In der Folge traten allerdings seine kriegerischen Eigenschaften im Glauben dieser Völker um so einseitiger in den Vordergrund, je mehr auch in ihrem Leben, unter Roms Führung, die kriegerische Thätigkeit alle anderen verschlang; doch ist seine ursprüngliche Bedeutung, auf die zahlreiche Kultusgebräuche hinweisen, nie ganz in Vergessenheit gerathen. Dagegen ist Minerva aus der Lichtgöttin, welche sie ursprünglich, wie die griechische Athene, gewesen zu sein scheint, so frühe und so vollständig in die Gottheit des erfinderischen Verstandes übergegangen, dass schon ihr Name nichts anderes ausdrückt. Noch andere Gottheiten, wie die vielverehrte Fortuna, wie die Fides, die Pudicitia, die Virtus, der Honor, und wie viele sonst noch, sind blosse Personificationen allgemeiner Begriffe; und wenn solche Wesen allerdings unter den obersten Gottheiten keine Stelle fanden, so beweist doch schon ihre fast zahllose Menge, welche Wichtigkeit auch ihnen für das religiöse Leben beigelegt wurde.

Alle diese Götter sind nun aber dem Römer, wie dem Italiker überhaupt, weit weniger Gegenstand der religiösen Anschauung und der künstlerischen Behandlung, als des Kultus. Die durchaus praktische Richtung und Begabung dieser Stämme macht sich auch hier geltend. Die fromme Phantasie hat die Götter zwar geschaffen, aber sie verweilt nicht in freier Betrachtung bei ihrem Bilde, um sich ihr Wesen und ihre Gestalt, ihr Leben und ihre Zustände auszumalen; sondern wie hier alles mit verständiger Berechnung auf bestimmte praktische Zwecke bezogen wird, so wirkt auch der Gedanke an die Götter ganz überwiegend und fast ausschliesslich nach

dieser Seite hin. Die altrömische Religion hat keine Mythologie hervorgebracht, welche der griechischen irgend zu vergleichen wäre, sie blieb daher auch freier von jenen unwürdigen Erzählungen über die Götter, die uns in jener zum Anstoss gereichen; der römische Kultus entbehrte Jahrhunderte lang, wie der unserer germanischen Vorfahren, der Bilder, er war ernst und keusch und ohne die sinnlich aufregenden Elemente, die wir in anderen Naturreligionen finden; dafür war aber diese Religion auch unfähig, zu einer Kunst, wie die hellenische, den Anstoss zu geben, alle menschlichen Ideale in den Göttern verkörpert und lebendig zur Darstellung zu bringen. Die religiöse Grundstimmung des Römers ist jene Scheu vor unbekannten Mächten, auf welche auch das Wort religio zunächst hinweist; jenes Gefühl der Gebundenheit, welches von dem Glauben an übernatürliche Einflüsse, denen der Mensch immerwährend ausgesetzt sei, an zauberhafte Wirkungen, die allen möglichen Dingen und Handlungen anhaften, unzertrennlich ist. Sofern die Götter als sittliche Mächte gefasst werden, entspringt aus diesem Gefühl die Ehrfurcht vor dem Sittengesetz, die Scheu vor dem Unrecht, die strenge Gewissenhaftigkeit, welche in den besseren Zeiten des Staates als ein Grundzug des römischen Wesens hervortritt; zugleich aber allerdings auch die innere Unfreiheit, die übermässige Verehrung des Herkommens und der Ueberlieferung, welche wir mit jenen Eigenschaften als ihre Rückseite verknüpft finden. Sofern es andererseits übernatürliche, nicht nach klaren und festen Gesetzen, sondern in unverstandener und geheimnissvoller Weise wirkende Mächte sind, auf die hier alle Erscheinungen der Natur und alle Geschicke der Menschen zurückgeführt werden, erhält die römische Religion den Charakter des Magischen, in die Scheu vor den Göttern mischt sich das unheimliche Gefühl der Furcht und des Grauens. Man findet sich unausgesetzt und auf allen Seiten von unsichtbaren Wesen umgeben, in jeder Beziehung von ihnen abhängig; man kommt bei jedem Schritt mit ihnen in Berührung; man bedarf ihres Beistandes zu allem, im kleinen, wie im grossen, man muss

bei jedem Wort und jeder Handlung ängstlich Bedacht nehmen, dass man sie nicht verletze, nicht durch irgend einen Verstoss Unheil herbeiziehe. Dieses ganze Verhältniss ist aber ein durchaus irrationales. Es wird nicht blos im allgemeinen, wie in jeder Religion, angenommen, dass der Verehrer der Götter sich ihres Segens zu erfreuen, der Verächter derselben ihre Strafe zu fürchten habe; sondern es werden von einzelnen äusseren Handlungen und Worten wohlthätige oder nachtheilige Wirkungen erwartet, welche nicht in der Natur dieser Handlungen, sondern in einer erträumten Bedeutung derselben begründet sind: der Eindruck, den ein Gegenstand oder ein Vorgang auf die Phantasie macht, wird mit seiner realen Wirkung verwechselt, das, woran etwas erinnert, in einen realen Zusammenhang damit gesetzt. Auf diesem Wege entstand in der römischen, wie in den übrigen alten Religionen jener vielgestaltige Aberglaube an Vorbedeutungen jeder Art, an die zauberische Wirkung von Gebetsformeln, Cärimonien und Beschwörungen, an die Unentbehrlichkeit von hundert Uebungen, Enthaltungen und Gebräuchen, welche uns freilich auf unserem Standpunkt fast kindisch erscheinen. Die Masse dieses Aberglaubens wuchs hier gerade desshalb in's endlose, weil es den Römern mit ihrer Religion heiliger Ernst war, während sie andererseits noch nicht gelernt hatten, den wahren Gottesdienst in das Innere des Menschen zu verlegen und den religiösen Werth des äusseren Thuns nur an seiner Wirkung auf Gemüth und Willen zu messen. Es gibt hier nichts, was nicht durch besondere Handlungen und Formeln geheiligt, wofür nicht durch eigene gottesdienstliche Akte der Segen der Götter erworben, Unheil und Missgeschick abgewendet werden müsste; und wenn wir bedenken, mit wie vielen derartigen Pflichten das öffentliche, wie das Privatleben des Römers belastet, wie vollständig es in allen seinen Theilen und Bewegungen durch die Religion gebunden und beherrscht war, können wir zweifelhaft werden, ob wir mehr dem Lobe beistimmen sollen, welches die römischen Schriftsteller der Frömmigkeit ihrer Vor-

fahren spenden, oder dem Tadel, den ihre christlichen Gegner über den Aberglauben derselben ausgiessen.

So mannigfaltig aber diese religiösen Uebungen und Gebräuche waren, so wenig war in denselben dem Belieben der Einzelnen überlassen; sondern alles war bis auf's kleinste durch das Herkommen geregelt und bestimmt. Jener im römischen Wesen so tief wurzelnde Sinn für strenge Ordnung, für unverbrüchliche Satzungen, für feststehende äussere Formen, jener Geist, der die eiserne Disciplin der römischen Heere, den gemessenen Gang des römischen Staatswesens, das bewunderungswürdige Gebäude des römischen Rechts geschaffen hat, verläugnet sich auch in der Religion nicht. Das Verhältniss des Menschen zur Gottheit wird hier durchaus als ein positives Rechtsverhältniss aufgefasst, in dem alles darauf ankommt, dass die Kultushandlungen genau in der vorgeschriebenen Form vollbracht werden. Genügt der Mensch allen den Ansprüchen, welche das sacrale Recht an ihn stellt, so kann sich auch der Gott seiner Gegenleistung nicht entziehen; aber jeder kleinste Verstoss, den er sich zu Schulden kommen lässt, jede zufällige Störung, jede noch so unfreiwillige Unterlassung kann bewirken, dass der ganze Akt nichtig ist, oder zum Unheil ausschlägt; für jede Thätigkeit und jedes Verhältniss sind eigenthümliche Gebräuche vorgeschrieben, für jeden neuen Schritt, den man macht, muss man sich auf's neue durch Gebete, Opfer, Beschwörungen, durch Befragung des Vögelflugs und der Eingeweide, überhaupt durch alle möglichen Mittel des göttlichen Beistandes versichern; und wie das römische Recht an Cautelen jeder Art überreich ist, so ist der römische Kultus nicht minder reich an Formeln und Wendungen, durch welche den Nachtheilen vorgebeugt werden soll, die aus jedem beliebigen, wenn auch noch so unbedeutenden Formfehler hervorgehen konnten. Je lästiger aber dieses weitläufige Formelwesen im praktischen Leben oft werden musste, je grössere Uebelstände es namentlich für den Staat und die Kriegführung mit sich brachte, um so natürlicher war es, dass man sich nach Mitteln umsah, die Fesseln des sacralen Herkommens zu

lockern; und da man nun doch nicht offen mit demselben zu brechen wagte, so wurde man unvermeidlich dazu geführt, durch allerlei künstliche Deutungen und Ausreden, nicht selten durch die handgreiflichsten Erdichtungen und Kniffe, von den Satzungen, die man der Sache nach übertrat, wenigstens den Schein und den Namen zu retten — wie ja dieser Pharisäismus nie ausbleibt, wenn man einmal angefangen hat, die Religion statt eines Innerlichen und Geistigen als ein System äusserer Formen und gesetzlicher Leistungen zu behandeln.

Dieser Charakter des Kultus wirkte nun bei den Römern in eigenthümlicher Weise auf die Theologie zurück. Die Götter des Polytheismus sind überhaupt dadurch entstanden, dass man die verschiedenen Theile der Welt, die Erscheinungen der Natur, die menschlichen Thätigkeiten, Zustände und Lebensverhältnisse nicht als ungetrenntes Ganzes auf Eine und dieselbe unendliche Ursache zurückführte, sondern jede besondere Klasse von Gegenständen, Vorgängen und Handlungen einer besonderen Gottheit zur Leitung und Ueberwachung übertrug. Je weiter man daher bei der religiösen Betrachtung der Dinge in der Unterscheidung und Spaltung des Einzelnen gieng, um so grösser war auch die Anzahl der Götterwesen, auf die man geführt wurde; und wenn man diese Spaltung so weit trieb, wie diess im römischen Kultus geschah, so war für dieselbe kaum noch eine Grenze zu finden. Indem hier alles einzelste durch besondere gottesdienstliche Akte geweiht und der göttlichen Fürsorge empfohlen wurde, ergab es sich von selbst, dass auch für jedes, ob noch so beschränkte Gebiet, für jedes kleinste Bedürfniss, jede untergeordnete Thätigkeit besondere Schutzgottheiten aufgestellt wurden, dass den grossen Volks- und Staatsgöttern eine unzählbare Menge geringerer Gottheiten zur Seite trat. Diese Neigung zur Vervielfältigung der Götter zeigt sich schon in der Sitte, den Hauptgottheiten eine ganze Reihe stehender Beinamen zu geben, von denen jeder eine bestimmte Seite ihres Wesens ausdrückte und nur in bestimmten Fällen bei ihrer Anrufung gebraucht wurde. Aber nicht wenige dieser Eigenschaftsbezeichnungen verdichteten

sich nachher zu besonderen Gottheiten, welche sich von der ursprünglichen Stammgottheit abtrennten, und sehr viele andere wurden ganz einfach dadurch gewonnen, dass man aus dem Namen einer Sache oder einer Thätigkeit eine Personalbezeichnung bildete und diese als die Gottheit derselben anrief; und dabei tritt die prosaische Nüchternheit des römischen Wesens sehr charakteristisch darin hervor, dass es grossentheils ganz abstrakte Begriffe sind, die so zu Gottheiten gemacht werden. So gab es z. B. neben Janus, dem Beschützer alles Aus- und Eingangs, noch den Forculus, welcher die Hausthüren, den Limentinus, welcher die Schwellen, die Cardea, welche die Thürangeln unter ihrer Obhut hatte. Der Vagitanus hatte das Schreien der neugeborenen Kinder zu überwachen, der Levana wurden sie empfohlen, damit sie der Vater von der Erde aufnehme und dadurch anerkenne, die Cunina war Schutzgöttin der Wiege, der Rumina lag die Ernährung des Säuglings ob, der Nundina war der neunte Tag heilig, an welchem die Knaben ihren Namen erhielten, Carna beschützte die Kinder des Nachts vor den blutsaugenden Hexen, Educa und Potina gewöhnten sie an Speise und Trank, die Cuba legte sie von der Wiege in's Bett. Die Ossipaga sorgte dafür, dass die Knochen des Kindes fest werden, dem Statanus wurde geopfert, wenn es zum erstenmal stand, dem Fabulinus, wenn es die ersten Worte sprach; des Gehens nahm sich auch noch die Adeona und Abeona an, des Sprechens der Farinus und der Locutius. Die Iterduca führte den Knaben in die Schule und die Domiduca wieder nach Hause; die Numeria lehrte ihn rechnen, die Camena singen; Strenua förderte die Entwickelung seines Leibes, Catius die seines Verstandes; auch jede sonstige geistige Eigenschaft hatte ihren besonderen Schutzgott. Aehnlich verhält es sich aber auch im weiteren: mit jedem neuen Schritt auf seinem Lebensweg erhielt der Römer eine neue Schaar von Göttern zum Geleite, und was irgend von einiger Wichtigkeit für ihn zu sein schien, das wurde nicht allein den grossen Göttern durch besondere Gebete und Kultus-

handlungen empfohlen, sondern es wurden auch eigene Gottheiten dafür geschaffen. So einfach die ursprünglichen Grundlagen der römischen Theologie waren, so mannigfaltig und fast unübersehbar waren die Göttergestalten, welche noch auf altrömischem Boden aus denselben hervorwuchsen.

Sehr frühe drangen aber auch fremde Elemente in die römische Religion ein: theils von Norden her, aus Etrurien, theils von Süden und Osten, aus den Griechenstädten Unteritaliens und Siciliens; später auch aus dem eigentlichen Griechenland und aus Kleinasien. Von den Etruskern nun scheinen die Römer keine neuen Gottheiten von einiger Bedeutung erhalten zu haben; sondern was sie von ihnen annahmen, das waren Kultusgebräuche, Anweisungen zur Zeichendeutung, zur Sühnung von Blitzen und ähnlicher Aberglaube; weiter aber auch die religiöse Kunst, welche ihnen in der älteren Zeit so ausschliesslich von dieser Seite her zukam, dass sie ihre ersten Tempel, Götterbilder und Schauspiele durchaus ihren etruskischen Nachbarn zu verdanken hatten. Der griechische Einfluss dagegen zeigte sich von Anfang an nicht blos durch die Einführung neuer Kultusformen, sondern auch neuer Götter und Göttersagen. So bürgerte sich noch unter den Königen, bald nach dem Anfang des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts, Apollo, zunächst als sühnende und weissagende Gottheit, in Rom ein; und mit ihm die griechischen Orakelsprüche der Sibylle, welche für das römische Staatsleben Jahrhunderte lang eine so grosse Wichtigkeit erhalten sollten. Im Jahr 496 v. Chr. wurden Demeter, Persephone und Dionysos unter lateinischen Namen nach Rom verpflanzt. Ein Jahrhundert später begegnet uns die erste Spur von der Verehrung des Herkules, auf den nun auch manche ältere italische Sagen und Göttergestalten übertragen wurden. Im Jahr 291 v. Chr. wurde aus Anlass einer Pest der Heilgott Asklepios, oder wie ihn die Römer nannten Aesculapius, aus Epidauros, im Jahr 205, als der letzte Entscheidungskampf mit Hannibal bevorstand, die grosse Göttermutter vom Ida aus Pessinus in Phrygien nach Rom geholt und unter die Staats-

götter aufgenommen; zwölf Jahre vorher, nach der Niederlage am Trasimenersee, war der erycinischen Venus, in welcher der punische Kult der Astarte mit dem griechischen der Aphrodite sich vermischt hatte, ein Tempel gestiftet worden. Diese fremden Kulte konnten in Rom um so schneller einheimisch werden, je grösser in den letzten Jahrhunderten der Republik die Zahl der Ausländer war, welche sich in den verschiedensten Lebensstellungen hier aufhielten; mit ihnen zog aber bald auch eine Menge solcher Götter und Gottesdienste dort ein, welche von Seiten des Staats nicht anerkannt und in den öffentlichen Kultus nicht aufgenommen waren, welche aber nichtsdestoweniger bei einem grossen Theil der Bevölkerung lebhaften Anklang fanden. Wie gefährlich jedoch diese Winkelgottesdienste nicht allein für die Reinheit der bestehenden Religion, sondern auch für die öffentliche Sittlichkeit werden konnten, diess zeigte sich bei der Untersuchung, zu welcher im Jahr 186 v. Chr. die dionysischen Mysterien Anlass gaben. Diese Mysterien hatten sich von den grossgriechischen Städten aus in das mittlere und obere Italien verbreitet, und auch in Rom zahlreiche Anhänger gewonnen. Bald war aber durch eingewanderte Priester und Priesterinnen grober Unfug darin eingerissen, und schliesslich waren sie, wie versichert wird, zu einer Pflanzschule der scheuslichsten Ausschweifungen und Verbrechen entartet. Als die Sache zur Kenntniss des Senats kam, wurde mit der äussersten Strenge eingeschritten, es wurde aber ebendadurch auch ein ungeahnter Umfang des Verderbens an's Licht gebracht. Die bacchischen Geheimdienste hatten das Netz ihrer Vereine über ganz Italien ausgedehnt; in Rom allein sollen dieselben über 7000 Mitglieder, mehr noch Frauen, als Männer, gehabt haben. Viele Hunderte wurden hingerichtet, die minder Schuldigen eingekerkert, die dionysischen Vereine in ganz Italien auf's strengste verboten, ihre Kapellen zerstört; aber so lange Rom in seinem Weltreich dieses bunte Gemenge von Religionen vereinigte, liess sich auch dem Eindringen fremder Kulte in die Hauptstadt kein haltbarer Damm entgegenstellen, und je

weiter die römischen Waffen in den Orient vordrangen, um so unaufhaltsamer strömten die phantastischen Religionsanschauungen, die wilden Naturkulte der asiatischen Länder zu den Völkern des Westens. Es ist bekannt, welche Masse des Aberglaubens, welche zügellose Religionsmengerei hieraus hervorgieng, wie am Ende die nationalen Elemente der römischen Religion von den fremden vollständig überwuchert wurden. Doch begann diese Einwanderung orientalischer Kulte erst gegen das Ende der Republik, und ihr Uebergewicht erst mit dem dritten Jahrhundert der Kaiserherrschaft. Der Einfluss der griechischen Religion dagegen reicht, wie bemerkt, bis über den Anfang der Republik hinauf, und war während der ganzen Dauer derselben fortwährend im Steigen. Nichtsdestoweniger würde er dem altrömischen Glauben ohne Zweifel nicht sehr gefährlich geworden sein, wenn man es hiebei nur mit der griechischen Religion als solcher zu thun gehabt hätte, und er machte auch wirklich, so lange diess der Fall war, nur langsame Fortschritte. Dagegen wurde er sofort unwiderstehlich, seit die eigentliche Blüthe des griechischen Geisteslebens, die hellenische Kunst und Literatur, in den Gesichtskreis der Römer eintrat.

Der einen wie der anderen waren diese viele Jahrhunderte lang fremd geblieben. Erst nach der Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts, nach Beendigung des ersten punischen Krieges, begegnen uns in Rom die ersten Spuren von Bekanntschaft mit griechischen Dichter- und Geschichtswerken, und die ersten Versuche, sie nachzubilden; und erst mit dem Ende jenes Jahrhunderts, mit der Ueberwindung Hannibal's, der Eroberung Grossgriechenlands und Siciliens, den Kriegen gegen Macedonien, beginnt jene durchschlagende Kulturbewegung, durch welche in einem verhältnissmässig kurzen Zeitraum das ganze geistige Aussehen der römischen Nation verändert, die Wissens- und Kunstschätze Griechenlands in die Weltstadt an der Tiber verpflanzt, der römische Westen von der hellenischen Bildung erobert wurde. Von dieser grossen geistigen Umwälzung musste auch die Religion auf's

tiefste berührt werden. So lange nur einzelne ausländische Götterdienste unter die einheimischen aufgenommen worden waren, hatten die überlieferten Religionsanschauungen im ganzen keine grosse Veränderung erlitten. Anders verhielt es sich, wenn in wenigen Menschenaltern eine ganz neue Bildungsform eindrang, wenn man mit dem grössten, was ein so hochbegabtes Volk, wie die Griechen, in vielen Jahrhunderten hervorgebracht hatte, auf einmal bekannt wurde, wenn man einer überlegenen Kultur gegenüberstand, der man entfernt nichts ebenbürtiges zur Seite zu stellen hatte, von der man durchaus nur aufnehmen und lernen konnte. In der Kunst und Literatur blieben die Römer fast durchaus auf Aneignung und Nachbildung der griechischen Muster beschränkt. Ebendamit mussten sie sich aber auch die religiösen Vorstellungen der Griechen im weitesten Umfang aneignen. Die Dichter, die man bewunderte und nachahmte, standen auf dem Boden des griechischen Götterglaubens; die Kunstwerke, mit denen man seine Tempel, seine Paläste, seine öffentlichen Plätze und Gebäude schmückte, stellten die griechischen Ideale, und in erster Linie die griechischen Götterideale dar. Man konnte nicht griechisch sprechen, ohne die lateinischen Götternamen mit griechischen zu vertauschen, die altrömischen Landesgottheiten mit den Göttern Homer's zu vermischen. Man konnte die griechische Poesie nicht auf römischen Boden verpflanzen, ohne dass man die griechische Mythologie mit herübernahm. Man konnte sich die Götter nicht in der Gestalt vergegenwärtigen, in welcher sie Phidias und Praxiteles ihren Landsleuten dargestellt hatten, ohne dass sich der altrömischen Vorstellung von diesen Wesen unwillkürlich die hellenische unterschob. So geschah es, dass die römische Religion in Rom selbst immer mehr in's griechische umgedeutet wurde. Schon zu Cicero's Zeit war es dahin gekommen, dass viele von den einheimischen Gottheiten in Vergessenheit gerathen und vernachlässigt, viele gottesdienstliche Gebräuche unverständlich geworden waren; und Cicero's Zeitgenosse Varro spricht geradezu die Besorgniss aus, das Volk möchte durch seine eigene Gleich-

gültigkeit um seine Götter kommen. Um dieser Gefahr zu begegnen, stellte er selbst mit den übrigen römischen Alterthümern auch über die Religionsalterthümer jene gelehrten Nachforschungen an, deren Ertrag er in seinen Antiquitäten niederlegte. Aber so unschätzbar dieses Werk auch für die gelehrte Kenntniss der römischen Religion war, und selbst in seinen Trümmern heute noch ist, so wenig konnten doch die Bemühungen der Alterthumsforscher einer Umgestaltung der Religion Einhalt thun, welche durch den Bildungsgang und die allgemeinen Verhältnisse jenes Zeitalters unvermeidlich geworden war.

Mit der griechischen Kunst und Poesie war aber auch noch ein zweites Erzeugniss des griechischen Geistes in Rom eingewandert: die Philosophie, und gerade die Religion war eines von den Gebieten, auf welchen dieses neue Bildungselement seinen Einfluss am stärksten geltend machen musste. Für die rein wissenschaftlichen Untersuchungen hatten die Römer im allgemeinen wenig Sinn: was sie von der Philosophie verlangten, das war Bildung des Charakters, Belehrung über die sittlichen Aufgaben des Menschen, über die Güter, durch deren Besitz seine Glückseligkeit bedingt ist, und über die Mittel, um sie zu erlangen. So aufgefasst berührte sich nun die Philosophie auf's unmittelbarste mit der Religion; und es liess sich die Frage gar nicht umgehen, wie sich beide zu einander verhalten, ob und wie weit sie in ihren Zielen und in ihren Wegen auseinandergehen oder übereinstimmen. Die gleiche Richtung hatte aber die Philosophie auch schon vor ihrem Uebergang zu den Römern in den griechischen Schulen selbst genommen. Schon hier hatte sie sich seit dem Anfang des dritten vorchristlichen Jahrhunderts mit steigender Vorliebe den praktischen Fragen zugewendet, die rein theoretische Forschung dagegen zurückgestellt; und noch viel früher, schon seit Sokrates und Plato, war sie in jene durchgreifende Beziehung zur Religion getreten, welche sich von da an immer stärker entwickelt hat. Zugleich hatte sich aber auch deutlich herausgestellt, wie wenig sich diese wissenschaftliche

Weltbetrachtung mit den religiösen Vorstellungen des Volks und der Dichter in Einklang bringen liess. Die Religion führte alles auf das freie persönliche Wirken der Götter zurück; die Philosophie gieng darauf aus, es aus seinen natürlichen Ursachen nach festen Gesetzen zu erklären, an die Stelle der Götter setzte sie Naturdinge und Naturkräfte. Die Volksreligion konnte weder auf die Vielheit der Götter, noch auf ihre Menschenähnlichkeit verzichten; die Philosophie wusste sich umgekehrt der Ueberzeugung immer weniger zu verschliessen, dass alles von Einer letzten Ursache herrühre, dass es nur Einen höchsten Gott gebe, der über menschliche Gestalt und menschliche Schwächen hoch erhaben sei. Die Religion musste als positive den gottesdienstlichen Verrichtungen, den Opfern, den Gebeten, den mancherlei Mitteln zur Erforschung des göttlichen Willens den höchsten Werth beilegen; die Philosophie hatte es schon durch Plato's Mund ausgesprochen, dass alle diese Dinge bedeutungslos seien, dass die Glückseligkeit des Menschen und das Wohlgefallen der Gottheit einzig und allein von seinem sittlichen Verhalten abhänge. Die Philosophen waren allerdings über alle diese Punkte unter sich selbst keineswegs einig, und sie nahmen auch zur Volksreligion eine sehr verschiedene Stellung ein; aber so nahe stand ihr doch keiner, dass er sie ohne Verläugnung seiner Grundsätze oder ohne durchgreifende Umdeutung ihrer Lehren auch nur in der Hauptsache sich anzueignen vermocht hätte.*) Auch in Rom musste dieser Sachverhalt zum Vorschein kommen, sobald die Religion mit der Philosophie in nähere Berührung trat. Diess geschah nun in grösserem Umfang etwa seit der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts; erst seit diesem Zeitpunkt konnte sich daher auch das Verhältniss der Philosophie zur Religion hier bestimmter entwickeln. Als ein Vorspiel seiner späteren Gestaltung sind aber zwei merkwürdige literarische Erscheinungen aus der ersten Hälfte jenes

---

*) Näheres hierüber in der ersten Sammlung S. 9 ff.

Jahrhunderts zu betrachten: der Euemerus des Ennius und die angeblichen Bücher des Königs Numa.

Durch die erste von diesen Schriften wurde ein Produkt der seichtesten Aufklärung aus Griechenland nach Rom verpflanzt: sie war die lateinische Bearbeitung eines Werkes, worin hundert Jahre früher ein Grieche, Namens Euemerus, ausgeführt hatte, dass die Götter des Volkes nichts anderes seien als Menschen, die man in der Folge göttlich verehrt habe, und die mythische Geschichte dieser Götter nichts anderes als die Geschichte eines alten Regentenhauses. Es ist eine Auffassung der Mythologie, die uns heute noch durch ihre Abgeschmacktheit zurückstösst. Aber eben diese Auffassung nahm ein Mann unter seinen Schutz, welcher von seinen Landsleuten und von sich selbst der römische Homer genannt wurde, und welcher fast zweihundert Jahre lang der beliebteste und einflussreichste unter den römischen Dichtern gewesen ist. Es war von übler Vorbedeutung für die Zukunft, wenn den Römern als erste Probe der griechischen Mythendeutung eine so geistlose Verwässerung des Götterglaubens von einer so angesehenen Hand geboten wurde.

Wie nun hier der Versuch gemacht war, diesen Glauben nach griechischem Vorgang in's natürliche umzudeuten, so wurde um die gleiche Zeit in den Büchern des Numa der Versuch gemacht, griechische Philosopheme in denselben hineinzudeuten. Diese Bücher sollten sich in einem steinernen Sarge gefunden haben, welcher 181 v. Chr. angeblich auf einem Gute in der Nähe von Rom ausgegraben worden war. Indessen liegt am Tage, dass sie das Werk einer Fälschung waren, und aus den Angaben der alten Schriftsteller über ihren Inhalt geht hervor, dass es sich bei dieser Fälschung darum handelte, die Gründe der gottesdienstlichen Gebräuche und die Bedeutung der Göttersagen in gewissen philosophischen Ideen aufzuzeigen, welche dem König Numa angeblich von Pythagoras (der freilich anderthalbhundert Jahre jünger als er war) zugekommen sein sollten. Dieses Beginnen erschien jedoch dem Senat so gefährlich, dass er die Bücher, deren Aechtheit übrigens nicht

bezweifelt worden zu sein scheint, sofort verbrennen liess. Blieben sie aber auch in Folge dieser Massregel ohne Einfluss, so sieht man doch aus diesem Vorfall, wie keck bereits Einzelne ihre Philosophie dem Volksglauben unterschoben, wie ernstlich man aber auch damals noch von Staatswegen derartigen Neuerungen entgegenzutreten gemeint war.

Mit demselben Misstrauen wurde die griechische Philosophie überhaupt anfangs zu Rom behandelt. Zwanzig Jahre nach dem oben erzählten Vorfall, 161 v. Chr., fand sich der Senat veranlasst, den „Philosophen und Rhetoren" den Aufenthalt in Rom zu verbieten, und einige Zeit vor- oder nachher (173 oder 155 v. Chr.) wurden zwei Epikureer wegen ihres übeln Einflusses auf die Jugend aus dieser Stadt ausgewiesen. Wie wenig diese neumodischen Studien den Römern von altem Schlag nach ihrem Sinn waren, sehen wir namentlich an den Urtheilen des alten Cato über dieselben. Als im J. 156 die drei berühmtesten Philosophen jener Zeit gleichzeitig als Gesandte nach Rom kamen und vielbesuchte Vorträge hielten, da murrte der Alte von Anfang an über diese neuen Liebhabereien, welche den jungen Leuten den Geschmack an Krieg und Staatsgeschäften verderben werden. Nachdem er vollends über den Inhalt ihrer Vorträge näheres gehört hatte, machte er den Behörden herbe Vorwürfe, dass sie da Leute in der Stadt dulden, welche die Kunst besitzen, ihren Zuhörern alles beliebige einzureden, und er drang darauf, dass man sie möglichst schnell bescheide und heimschicke. Es war diess ohne Zweifel der Standpunkt, welchen die Zeitgenossen Cato's ihrer grossen Mehrzahl nach der Philosophie gegenüber einnahmen, und auch später hat es ihm in Rom nie an Vertretern gefehlt; wie z. B. noch der bekannte Geschichtschreiber Cornelius Nepos an Cicero schreibt: man solle nur nicht glauben, dass bei den Philosophen Lebensweisheit zu holen sei; man sehe ja, wie viele von ihnen, trotz aller schönen Worte über die Tugend, sich doch allen Lastern ergeben. Nichtsdestoweniger drang die Philosophie von Griechenland her immer unaufhaltsamer in Rom ein, und schon in der nächsten

Zeit nach Cato's Tod, bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts, stand ihr Erfolg ausser Frage. Der Sinn für die griechische Sprache und Bildung war schon zu lebhaft erwacht und wurde durch die mannigfaltigen Beziehungen, in welche der römische Staat seit den macedonischen und syrischen Kriegen zu den östlichen Ländern getreten war, durch die zunehmende Einwanderung griechischer Künstler, Gelehrten und Sklaven, durch die Bildungsreisen nach Griechenland, welche mehr und mehr in Aufnahme kamen, durch die Anziehungskraft der griechischen Kunst und Literatur zu wirksam genährt, als dass nicht mit den übrigen Schöpfungen des hellenischen Geistes auch die hellenische Wissenschaft Eingang hätte finden sollen. Schon um den Anfang des zweiten Jahrhunderts hatten mehrere von den angesehensten und bedeutendsten Männern, wie der ältere Scipio Africanus und der Besieger des macedonischen Philipp, T. Quinctius Flamininus, die Bestrebungen, welche ein Cato als Neuerungen verdammte, unter ihren Schutz genommen; der zweite Besieger Macedoniens, Aemilius Paulus, und Cornelia, die Mutter der Gracchen, gaben ihren Söhnen griechische Lehrer; und aus der nächstfolgenden Generation werden uns Grössen ersten Ranges, wie der jüngere Scipio Africanus und sein Bruder, wie die beiden Gracchen, wie Lälius der Weise und L. Furius Philus, als Freunde, Schüler und Gönner griechischer Philosophen genannt. Welchen günstigen Boden diese in Rom fanden, zeigte sich schon bei der oben erwähnten Philosophengesandtschaft des Jahres 156 v. Chr. Die Stadt Athen war wegen eines Raubzuges, den sie gegen ihre Nachbarstadt Oropus unternommen hatte, durch einen schiedsrichterlichen Spruch der Sicyonier in eine Geldstrafe von 500 Talenten verfällt worden. Um sie davon loszubitten, schickten die Athener eine Gesandtschaft nach Rom; und zu Mitgliedern derselben wählten sie die Vorsteher der drei angesehensten Philosophenschulen, den Stoiker Diogenes, den Peripatetiker Kritolaus und den Akademiker Karneades. Die Gesandten erreichten auch wirklich ihren Zweck; zugleich be-

nutzten sie aber ihren Aufenthalt in der Hauptstadt des römischen Reiches zu öffentlichen Vorträgen, die einen bedeutenden Erfolg hatten. Karneades besonders machte mit seiner glänzenden Beredsamkeit, seiner kühnen Skepsis und seiner blendenden Dialektik einen ganz ausserordentlichen Eindruck. Noch wichtiger war aber die Wirksamkeit des Stoikers Panätius, welcher nicht sehr lange nach dem eben berührten Ereigniss nach Rom gekommen zu sein scheint und mehrere Jahre dort gelehrt haben muss. Er ist der eigentliche Begründer des römischen Stoicismus, und ebendamit ein Hauptbegründer der gesammten römischen Philosophie; wie gross sein Ansehen und wie nachhaltig sein Einfluss war, sehen wir aus der grossen Zahl ausgezeichneter Männer, welche ihm ihre philosophische Bildung verdankten. Alle namhaften römischen Philosophen, bis über den Anfang des ersten Jahrhunderts v. Chr. herab, sind Schüler des Panätius. Neben dem Stoicismus fasste in jener Zeit auch sein Antipode, der Epikureismus, in Rom Wurzel, und er überflügelte sogar jenen hinsichtlich der Zahl seiner Anhänger; was er theils der Einfachheit, Fasslichkeit und Oberflächlichkeit seiner Lehren, theils dem Umstand zu verdanken hatte, dass sich seine Vertreter von Anfang an auch in lateinisch geschriebenen Werken an die Masse des Volkes wandten, während die übrigen Philosophen bis auf Cicero herab nur in griechischer Sprache, und daher nur für die höheren und gebildeteren Stände, zu schreiben und zu lehren pflegten. Auch andere philosophische Systeme blieben aber den Römern nicht fremd; und wenn die peripatetische Schule allerdings mit ihrer gelehrten Thätigkeit und ihren naturwissenschaftlichen Untersuchungen bei ihnen wenig Anklang fand, so fehlte es dagegen weder der Skepsis des Karneades, noch der von Antiochus, dem Zeitgenossen Cicero's, erneuerten, und mit stoischen Elementen versetzten altakademischen Lehre an Freunden. So hatten sich nach und nach alle Philosophenschulen jener Zeit in Rom angesiedelt, und ein Cicero konnte den Versuch machen, durch die kritische Prüfung und die eklektische Verknüpfung ihrer Lehren eine

lateinische Philosophie zu schaffen, die aber in der Wirklichkeit freilich bei ihm so wenig, als bei einem seiner Nachfolger, über die Nachbildung der griechischen Muster und die Verarbeitung der von ihnen entlehnten Gedanken hinauskam.

Auch ihre Stellung zur Religion war der römischen Philosophie im allgemeinen durch ihre griechischen Lehrer vorgezeichnet. Diese selbst aber giengen in ihrer Behandlung derselben nach drei Richtungen auseinander. Am schroffsten und rücksichtslosesten traten ihr die Epikureer entgegen. Nicht als ob sie das Dasein der Götter geläugnet, oder an der Vielheit und Menschenähnlichkeit derselben Anstoss genommen hätten. Beides wurde vielmehr von Epikur ausdrücklich behauptet: nicht allein weil ihm die Allgemeinheit des Götterglaubens ein Beweis seiner Wahrheit zu sein schien, sondern auch weil es ihm selbst Bedürfniss war, sein Ideal der Glückseligkeit in den Göttern verwirklicht anzuschauen und zu verehren. Diese seligen Wesen wusste er sich nämlich nur menschenähnlich zu denken, und wenn er ihnen statt unserer groben Körper Lichtleiber zuschrieb, so glaubte er ihnen doch im übrigen vieles, was wir mit dem Begriff des göttlichen Wesens nicht zu vereinigen wissen, selbst das Nahrungsbedürfniss, den Geschlechtsunterschied und die Sprache, beilegen zu sollen. Allein die gleiche Rücksicht auf die Seligkeit der Götter schien ihm auch zu fordern, dass sie mit keinerlei Sorge für die Welt und die Menschen belästigt würden; und noch dringender ist diese Annahme, wie er glaubt, um der Menschen willen geboten: denn nur dann, meint er, haben wir uns vor den Göttern nicht zu fürchten, wenn sie überhaupt nicht in den Weltlauf eingreifen. Eben diess aber ist es, um was es Epikur bei seinem Philosophiren vor allem zu thun ist: die Philosophie soll den Menschen glücklich machen, indem sie ihn von jeder Leidenschaft, Furcht und Sorge befreit, ihn zur vollkommenen Gemüthsruhe hinführt. Diese Gemüthsruhe hat nun keinen gefährlicheren Feind, als die Furcht vor den Göttern und vor dem Tode; und von dieser Furcht werden wir nie frei werden, so lange wir nicht die Wurzel derselben ausgerottet, den

Glauben an eine Wirksamkeit der Götter in der Welt und ein Fortleben nach dem Tode gänzlich beseitigt haben. Wenn die Götter eine Thätigkeit in der Welt ausüben, sind wir nie sicher, ob uns nicht ein Unheil von ihnen droht; und wenn wir nach dem Tode noch fortdauern, muss uns während unseres ganzen Lebens der Gedanke an die Schrecken und Qualen der Unterwelt verfolgen. Gerade diese zwei Glaubensartikel bilden nun eben nach Epikur's Ansicht den Hauptinhalt aller Religion; und so ergab sich für ihn von selbst jene entschiedene Bestreitung der letzteren, der wir bei ihm und seiner Schule durchweg begegnen. Die ganze Mythologie ihres Volkes gilt diesen Philosophen nicht blos für einen höchst ungereimten, sondern auch für einen grundverderblichen Aberglauben; solche Götter, sagen sie, seien schlimmer, als gar keine; diesen Glauben, mit allem, was daran hängt, zu zerstören, die Furcht vor den Göttern, das Vertrauen auf Opfer und Gebete, auf Vorbedeutungen und Orakel auszurotten, ist ihrer Ueberzeugung nach eine von den wichtigsten Aufgaben der Philosophie. Ebenso urtheilen sie selbstverständlich auch über jede andere Ansicht, die in der Annahme einer göttlichen Weltregierung mit dem Volksglauben übereinkommt; und aus diesem Gesichtspunkt wird von ihnen namentlich die stoische Theologie auf's heftigste angegriffen, welche durch ihren fatalistischen Vorsehungsglauben die Willensfreiheit, eine von den Grundlehren des Epikureismus, durch ihren Pantheismus die Persönlichkeit und Menschenähnlichkeit der Götter aufhob. Was ihr System von der Religion übrig lässt, ist so dürftig, und alle übrigen Bestandtheile derselben werden von ihnen so ausschliesslich unter den Begriff des Aberglaubens gestellt, dass sie der Volksreligion gegenüber durchaus nur als Aufklärer erscheinen, die kein weiteres Interesse an ihr nehmen, als das der Bekämpfung und Zerstörung.

Dass sich der römische Epikureismus hierin so wenig, als in irgend einem anderen Punkte, von der Lehre seines Stifters entfernte, sehen wir aus dem Lehrgedicht, in welchem der geistvolle Lucretius Carus (zwischen 60 und 50 v. Chr.)

die epikureische Physik dargestellt hat. So oft dieser Dichter auf die Religion zu sprechen kommt, so geschieht es doch fast nie, ohne den Druck, unter dem sie die Menschheit gehalten, den Bann, den sie über dieselbe ausgeübt habe, mit den stärksten Farben zu schildern, und den Philosophen in den Himmel zu erheben, der diesen furchtbaren Gegner überwunden, seine Fesseln gebrochen habe. Statt aller anderen Belege mögen hier die berühmten Verse des ersten Buches (V. 62 ff.) angeführt werden:

Als das Menschengeschlecht in tiefer Erniedrigung dalag,
Schmählich zu Boden gedrückt vom lastenden Wahne des Glaubens,
Welcher vom Himmel herab sein Haupt den Sterblichen zeigte,
Dräuend zur Erde gewandt das grauenerregende Antlitz:
Da hat ein griechischer Mann zuerst das sterbliche Auge
Frei zu erheben gewagt und dem Feind entgegenzutreten.
Nicht die Tempel der Götter vermochten den Kühnen zu schrecken,
Nicht der zuckende Blitz noch des Himmels grollende Stimme;
Nur um so muthiger rang er vielmehr, die Pforten zu sprengen,
Welche das Reich der Natur bis dahin Allen verschlossen.
Und er gewann's, mannhaften Gemüths, und wagt' es, zu schreiten
Ueber die flammenden Wälle der Welt hinaus in das Weite,
Und durchwandert' im Geist die unermesslichen Räume;
Bringt, ein Sieger, uns Kunde von allem, belehrt uns, was möglich
Sei, und was nicht, und wieweit eines jeglichen Dinges Vermögen
Geht, und wo jedem die Grenze, die unverrückte, gesteckt ist.
So liegt uns denn nun der Aberglaube zu Füssen,
Niedergetreten, doch uns erhebt der Sieg in den Himmel.

Diese überschwänglichen Lobsprüche auf Epikur's Verdienste um die Erforschung der Natur machen nun freilich auf uns einen seltsamen Eindruck, wenn wir uns erinnern, wie sehr es diesem Philosophen an allem Sinn für eigentliche Naturforschung fehlte, welche grobe Unwissenheit in der Behandlung mancher Fragen, über die auch jene Zeit schon Bescheid wusste, bei ihm an den Tag tritt, wie leichtfertig er sich in hundert Fällen bei den schlechtesten Auskünften beruhigt, wenn sie nur überhaupt die Erscheinungen aus natürlichen Ursachen, ohne Beihülfe der Götter, zu erklären versprechen. Nur um so deutlicher sieht man aber auch, welchen Erfolg der leitende Gedanke der epikureischen Physik, der

Grundsatz einer rein mechanischen Naturerklärung, schon in dieser seiner Allgemeinheit gehabt hatte. So dürftig auch Epikur's naturwissenschaftliche Kenntnisse und Leistungen waren, und so vollständig er fast seine ganze Physik von Demokrit entlehnt hatte, so entschieden hatte er doch darauf gedrungen, dass alles in der Welt, ohne irgend eine Einmischung göttlicher Mächte, von natürlichen Ursachen hergeleitet, dass die Mythologie des Volksglaubens und die Teleologie der Philosophen gänzlich beseitigt werde; und diese rücksichtslose Bestreitung des Religionsglaubens hat ohne Zweifel nicht wenig dazu beigetragen, dem Epikureismus, in Rom wie in Griechenland, Anhänger zu werben. War doch die Ungereimtheit der Göttersagen und Göttervorstellungen von den Philosophen längst nachgewiesen, und jedem leicht klar zu machen; musste doch gerade solchen, welchen es an einem tieferen Einblick in die Entstehung und die ursprüngliche Bedeutung der Mythen fehlte, das Urtheil doppelt einleuchten, in dem Lucrez (I, 101) aus Anlass einer Betrachtung über das Opfer der Iphigenia die Ansicht seiner Schule von der Religion ausspricht: „Solche Gräuel vermochte der Aberglaube zu zeugen". Der Epikureismus nahm daher in seiner Zeit eine ähnliche Stellung ein, wie im vorigen Jahrhundert der französische Materialismus, dessen Bedeutung ja gleichfalls weit weniger in seinen eigenen wissenschaftlichen Leistungen, als in seinen einschneidenden und leidenschaftlichen Angriffen auf veraltete Lebens-, Glaubens- und Bildungsformen zu suchen ist. Wenn die Epikureer nichtsdestoweniger dem herkömmlichen Gottesdienst sich nicht entziehen wollten, so ist diess nur dieselbe Anbequemung an das Bestehende, welche sich diese Schule für ihr praktisches Verhalten überhaupt zur Regel machte; wenn sie sich jedoch bei Gelegenheit auch wohl, im Gegensatz zu den Stoikern, rühmten, dass sie allein menschenähnliche Götter haben, wie auch das Volk sie verehre, ja dass sie deren noch viel mehr annehmen, als jenes, so ist diess zwar nicht völlig aus der Luft gegriffen, aber vor dem Vorwurf des Atheismus konnte dieser Umstand

sie nicht schützen, da dem Volksglauben natürlich mit Göttern, welche für die Menschen nichts thun und sich nicht um sie kümmern, schlecht gedient war.

Zu den Epikureern bildeten nun die Stoiker, wie in ihrem ganzen System, so auch in ihrem Verhalten zur Religion, einen ausgesprochenen Gegensatz. Ihre eigene Theologie steht zwar an sich selbst dem Volksglauben kaum näher, als die epikureische, nur dass sie sich nach einer anderen Seite von ihm entfernt. Sind die Epikureer Deisten, so sind die Stoiker Pantheisten. Jene läugneten alle Einwirkung der Götter auf die Welt, während sie ihre Vielheit und Menschenähnlichkeit festhielten; diese umgekehrt setzten die Gottheit mit der Welt zwar in die engste Beziehung, sie wollten in allem göttliche Wirkungen erkennen, alles auf die göttliche Vorsehung zurückführen, aus ihrer allmächtigen Kraft, ihren weisen und wohlthätigen Zwecken ableiten; aber dafür beseitigten sie die Vielheit, Menschenähnlichkeit und Ueberweltlichkeit der Götter, und setzten an die Stelle derselben das Eine unendliche Wesen, das alle Dinge nach unwandelbaren Gesetzen und in unabänderlichem Kreislauf aus sich hervorbringt und wieder in sich zurücknimmt; und wenn sie auch wohl die verschiedenen Naturkräfte gleichfalls Götter nennen, so denken sie doch hiebei nicht an selbständige göttliche Persönlichkeiten, sondern nur an die einzelnen Erscheinungen und Wirkungen Einer und derselben Urkraft. Auch waren sich die Stoiker dieses ihres Gegensatzes zum Volksglauben im allgemeinen wohl bewusst: mehrere ihrer berühmtesten Lehrer sprachen es offen aus, dass derselbe voll unwürdiger, kindischer Mährchen sei, und zu diesen Mährchen rechneten sie alle jene Anthropomorphismen, welche für die alten Religionen, und vor allem für die griechische, so unentbehrlich waren; ebenso legten sie den gottesdienstlichen Handlungen als solchen, und überhaupt dem Aeusserlichen der Religion, keinen selbständigen Werth bei, weil die wahre Gottesverehrung nur in der Gotteserkenntniss, der Frömmigkeit und der Tugend bestehe. Aber doch waren sie weit entfernt, die Volksreligion desshalb als blossen Aber-

glauben zu behandeln, oder jene verderblichen Wirkungen von ihr zu fürchten, welche die Epikureer ihr Schuld gaben. Wie vielmehr ihr eigenes philosophisches System von einer tiefen und ernsten Frömmigkeit erfüllt ist, so wollen sie die gleiche Gesinnung auch da achten, wo sie in unwissenschaftlicherer Gestalt auftritt; sie wollen in dem Glauben und der Gottesverehrung des Volkes als ihren inneren Kern dieselben Wahrheiten anerkennen, die der Philosoph in anderer Form ausspricht. Aber wie sich manche neuere Philosophen durch diesen an sich richtigen Grundsatz haben verleiten lassen, alles bestehende in der Religion ohne genauere Prüfung in Schutz zu nehmen, ihre philosophischen Sätze den überlieferten Glaubenslehren gewaltsam zu unterschieben und künstlich in sie hineinzudeuten, den Unterschied der positiven Dogmatik und der Philosophie kritiklos zu übersehen, so machten es schon die Stoiker in ihrer grossen Mehrzahl, und so namentlich die älteren griechischen Meister der Schule. Der Polytheismus wurde durch die Behauptung gerechtfertigt, dass neben der Einen allerfüllenden Gottheit auch alle die Kräfte und Erscheinungen als Götter zu verehren seien, in denen sich dieselbe an die Welt mittheilt und in ihr offenbart; aus den Mythen des Volksglaubens, aus den oft so anstössigen Erzählungen der Dichter wurden vermittelst einer zügellosen allegorischen Auslegung alle mögliche metaphysische naturwissenschaftliche und moralische Wahrheiten herausgelesen; und je ungereimter eine Ueberlieferung ihrem buchstäblichen Sinne nach war, je schmählichere und kindischere Dinge darin den Göttern zugemuthet wurden, um so sicherer konnte man sein, dass ein Kleanthes und Chrysippus die sublimsten und tiefsinnigsten Sätze darin finden würden. In derselben Weise wussten sie den bestehenden Kultus spekulativ zu rechtfertigen. So wurde namentlich der Glaube an Vorbedeutungen und Weissagungen aller Art, welcher für das alte Religions- und Staatswesen allerdings von hoher Wichtigkeit war, auf's lebhafteste von ihnen vertheidigt. Aus der Lehre ihres Systems über den natürlichen Zusammenhang aller Dinge zogen sie

den übereilten Schluss, dass nicht allein alles, was in irgend einem Theile der Welt vorgehe, bis auf's kleinste hinaus, in jedem beliebigen anderen sich vorbereiten und vorher ankündigen könne, sondern dass es auch möglich sei, diese Vorzeichen als solche zu erkennen und zu deuten; und keine Erzählung von eingetroffenen Weissagungen und Träumen war zu abenteuerlich, um nicht in ihren Sammlungen solcher Geschichten Aufnahme zu finden, kein Aberglaube in Betreff des Vögelflugs oder der Opferschau war so grob, dass sie ihn nicht, mit anscheinend ganz wissenschaftlichen Gründen, in Schutz genommen hätten.

Mit ihren griechischen Vorgängern sind nun auch die römischen Stoiker im allgemeinen darüber einverstanden, dass die Vorstellungen des Volks und der Dichter über die Götter unter der Hülle des ungereimten und der Gottheit unwürdigen die philosophischen Wahrheiten enthalten, welche schon jene darin gesucht hatten. Auch ihnen fällt die Eine Gottheit mit dem Weltganzen, und näher mit der Seele des Weltganzen zusammen, die vielen Götter dagegen sind nur die Theile dieses Ganzen, die besonderen Kräfte, die es erfüllen: Jupiter ist, wie der Dichter Valerius Soranus (um 110 v. Chr.) sagt, der Vater und die Mutter der Götter, sie alle sind seine Glieder und werden von seiner Allmacht gezeugt, indem sie sich in ihre verschiedenen Verrichtungen theilt. Dass auch die allegorische Erklärung der Mythen den römischen Stoikern nicht fremd blieb, sehen wir an Cornutus, der unter Nero in Rom lebte: seine Schrift über die Götter ist für uns eine Hauptquelle zur Kenntniss der stoischen Mythendeutung, und alle Gewaltsamkeiten und Willkürlichkeiten derselben finden bei ihm geneigtes Gehör. Ebenso wird die stoische Theorie der Weissagung nicht allein in Cicero's Schrift über diesen Gegenstand seinem Bruder Quintus in den Mund gelegt, sondern auch von Seneca, doch von ihm nicht sehr entschieden, vorgetragen. Im ganzen erscheinen aber doch die römischen Stoiker in ihrem Verhältniss zur Volksreligion merklich freier, als ein Kleanthes und Chrysippus. Jene weitausgespon-

nenen Mythendeutungen, mit denen diese sich abgemüht hatten, waren für den praktischen Verstand des Römers doch eigentlich zu künstlich, zu sehr nur Spitzfindigkeiten der Schule; ihm mochten sie um so entbehrlicher erscheinen, da für die römische Religion überhaupt, wie schon oben bemerkt wurde, die Mythen weit geringere Bedeutung hatten, als die Kultusgebräuche, und da ihre Rechtfertigung auf römischem Standpunkt weniger in dem Erweis ihrer dogmatischen Wahrheit, als ihrer politischen Zweckmässigkeit, zu bestehen hatte. Dazu kommt, dass dem römischen Stoicismus von Anfang an durch seinen Hauptbegründer Panätius eine freiere Richtung eingepflanzt war. Dieser ausgezeichnete Mann, vielleicht der freieste Kopf, welchen die stoische Schule hervorgebracht hat, trat der Ueberlieferung derselben, wie in anderen Stücken, so auch in der Theologie, mit selbständigem Urtheil gegenüber, und so bestritt er namentlich die Möglichkeit der Weissagung, auf welche die Stoiker sonst so ungemein viel hielten, dass sie geradezu behaupteten, wenn es Götter gebe, sei es ganz undenkbar, dass sie sich nicht den Menschen durch Enthüllung der Zukunft offenbaren sollten — wie wir sehen, ganz der gleiche Schluss, der auch in der christlichen Theologie gemacht worden ist, wenn man behauptete, wer eine übernatürliche Offenbarung der Gottheit läugne, der müsse auch Gott läugnen.

Ein Schüler des Panätius ist nun auch wirklich der erste Römer, von dem uns eine freie Kritik der Volksreligion auf stoischer Grundlage bekannt ist. Es ist diess der berühmte Rechtsgelehrte Quintus Mucius Scävola, ein jüngerer Zeitgenosse des Eroberers von Karthago, der Schwiegersohn seines Freundes Lälius, der nach einem ruhmvollen Leben im Jahr 82 v. Chr. als ein Opfer des marianischen Bürgerkriegs umkam. Von diesem angesehenen Manne wird berichtet,*) er habe eine dreifache Götterlehre unterschieden: die der Dichter, der Philosophen und der Staatsmänner (principes civitatis). Ueber die erste derselben hatte er sich nun sehr ungünstig

*) Augustin Civ. D. IV, 27 nach Varro.

geäussert: was die Dichter von den Göttern sagen, sei grossentheils unwürdig und kindisch; sie lassen dieselben stehlen und ehebrechen, sich zanken, sich mit Menschen verheirathen, ihre Kinder auffressen, zu den niedrigsten Zwecken sich in Thiere verwandeln; kurz, es sei nichts so abenteuerlich und schändlich, nichts mit dem Begriff der Gottheit so unvereinbar, dass sie es den Göttern nicht beilegten. Von alle dem hält sich nun die philosophische Theologie frei; aber sie taugt, wie Scävola glaubt, nicht zum öffentlichen Gebrauche, sie kann nicht Staatsreligion werden, denn sie enthält nicht allein solches, was für das Volk entbehrlich ist (weil es nämlich über seine Fassungskraft hinausgeht und mit dem praktischen Zweck der Religion nichts zu thun hat), sondern auch solches, das Gefahr brächte, wenn es im Volke bekannt würde. Zu diesen letzteren Bestandtheilen rechnete Scävola namentlich die Behauptung, dass die Bilder der Götter in den Tempeln dem wahren Wesen derselben nicht entsprechen, da der Gottheit in Wahrheit weder ein Geschlecht, noch ein Lebensalter, noch eine menschenähnliche Gestalt zukomme. Wie er nun hienach über die dritte Form des Götterglaubens, über die öffentliche Religion, urtheilte, wird uns zwar nicht überliefert, aber es lässt sich aus dem übrigen abnehmen. Denn jene mythologischen Elemente, die er bei den Dichtern so abgeschmackt und verkehrt findet, waren auch der altrömischen Volks- und Staatsreligion keineswegs fremd, und mit der Menschenähnlichkeit der Götter hatte er einen von den Grundpfeilern derselben aufgegeben. Er konnte daher in der öffentlichen Religion unmöglich etwas anderes sehen, als eine auf die Fassungskraft der grossen Masse berechnete, ebendesshalb aber von dem wahren Gottesbegriff weit abliegende und mit groben Irrthümern versetzte Form des Glaubens, der in reinerer Gestalt nur bei den Philosophen zu finden sein sollte; und der massgebende Gesichtspunkt bei der Bildung derselben, die er ja ausdrücklich von den Staatsmännern herleitet, war seiner Meinung nach ohne Zweifel der des öffentlichen Nutzens, denn ebendesshalb fand er die philosophische Theologie zur Staats-

religion nicht geeignet, weil sie Sätze enthalte, die zwar ganz wahr seien, die aber nicht ohne Nachtheil allgemein bekannt werden können. Diese Ansichten selbst nun hatte Scävola wohl seinem Lehrer Panätius zu verdanken; seine Ausstellungen gegen die Mythen der Dichter sind wenigstens ganz dieselben, welche uns auch sonst bei Stoikern begegnen, und die Unterscheidung der dreifachen Theologie wird ausdrücklich als stoisch bezeichnet. Aber dieselben erhalten doch in seinem Munde eine ganz eigenthümliche Bedeutung. Mucius Scävola war nicht blos einer von den angesehensten Männern in Rom und einer von den gelehrtesten Kennern des römischen Rechts; sondern er war auch als Pontifex Maximus der oberste Religionsbeamte des Staates, der Oberaufseher über alle gottesdienstlichen Angelegenheiten, er hatte eine Stellung, welche, nach modernen Analogieen bezeichnet, die Befugnisse eines Landesbischofs und eines Kultusministers in sich vereinigte. Welche Vorstellung müssen wir uns nun wohl von dem Glauben der damaligen römischen Aristokratie an die Staatsreligion machen, deren Hauptstütze eben diese Aristokratie seit der Gründung des Staates gewesen war, wenn ein solcher Mann sich mit so tiefer Geringschätzung, so unumwundener Entrüstung über Dinge erklärte, die mit jener Religion auf's innigste verwachsen waren, wenn er es offen aussprach, dass dieselbe mit schweren Irrthümern versetzt sei, und dass er vieles, was für sie höchst wesentlich war, nur als ein Zugeständniss zu betrachten wisse, welches der ungebildeten Masse aus Zweckmässigkeitsgründen gemacht worden sei! Fast noch bezeichnender ist aber die Aufnahme, welche diese Ansichten in jener Zeit fanden. Denken wir uns, dass heutzutage ein Mann in Scävola's Stellung über den Glauben seiner Kirche sich so ausspräche, wie er sich über die römische Staatsreligion ausgesprochen hat, welches Aufsehen würde diess nicht hervorrufen, welcher Lärm, welche Protestationen von allen Seiten würden erfolgen! Von dem damaligen Rom ist nichts der Art bekannt. Wir hören nichts davon, dass der Senat den kühnen Pontifex Maximus zur Verantwortung gezogen, oder dass ein

Volkstribun die Religion in Gefahr erklärt, oder dass die römische Priesterschaft sich geweigert hätte, fernerhin unter ihm zu dienen. Es wird auch nicht überliefert, dass auswärtige Kirchenbehörden, wie etwa der Areopag in Athen oder die Priester der Göttermutter in Pessinus, sich gedrungen gefühlt hätten, gegen den ketzerischen Collegen in Rom Zeugniss abzulegen und der dortigen Staatsregierung über die religiösen Pflichten der Obrigkeit das Gewissen zu schärfen.*) Scävola's religionsphilosophische Ansichten scheinen gar keine besondere Beachtung gefunden zu haben, keinenfalls aber können sie grossen Anstoss erregt haben. Denn Scävola blieb nicht allein unangefochten in Amt und Würden, sondern er war auch fortwährend eine von den gefeiertsten Auktoritäten der römischen Theologie, ein Mann, von dem einer seiner Nachfolger bei Cicero (N. D. III, 2, 5) sagen kann: in Sachen der Religion wolle er sich lieber an einen Scävola halten, als an Chrysippus oder sonst einen stoischen Philosophen; und als er von einer marianischen Mörderbande im Tempel der Vesta niedergemacht wurde, sah man darin in Rom wohl ein haarsträubendes Verbrechen, aber nicht eine Strafe der Gottheit gegen den Gemordeten. Wir werden uns nun diese Erscheinung zu einem guten Theil allerdings daraus zu erklären haben, dass es sich für den Römer, wie schon oben bemerkt wurde, bei seiner Religion weit weniger um das Dogma handelte, als um den Kultus, um Gebräuche und Verrichtungen, von denen bestimmte, nicht an den Glauben des Opfernden oder Betenden, sondern an diese äusseren Handlungen als solche geknüpfte Wirkungen erwartet wurden; dem herkömmlichen Kultus aber und dem äusseren Bestande der Staatsreligion überhaupt war Scävola nicht zu nahe getreten, er hatte vielmehr ihre praktische Unentbehrlichkeit ausdrücklich anerkannt. Aber doch war der

---

*) Das obige eine den ursprünglichen Zuhörern dieses Vortrags wohl verständliche Anspielung auf die Angriffe, die eben damals auch von auswärtigen Kirchenbehörden und Theologen auf D. Schenkel gemacht wurden.

Zusammenhang dieses Kultus mit den Glaubensvorstellungen zu augenscheinlich, als dass nicht jeder, der mit ernstlicher, innerer Ueberzeugung an jenem festhielt, auch dieser sich hätte annehmen, und an so freien Urtheilen über dieselben, wie wir sie von Scävola gehört haben, Anstoss nehmen müssen. Wenn dieser durch seine Kritik der Volksreligion weder seinem Ansehen noch seiner Stellung geschadet hat, so weist diess darauf hin, dass der Glaube an ihre Wahrheit in jener Zeit schon bedeutend erschüttert war, und dass nicht wenige sie ihrer eigentlichen Meinung nach für nicht viel mehr hielten, als für eine zweckmässige und unentbehrliche politische Institution. Als solche war sie ja schon seit Jahrhunderten von der römischen Aristokratie thatsächlich behandelt und zu allen möglichen Staats- und Parteizwecken verwendet worden, und es ist diess überhaupt die Ansicht, in welche ein Glaube, wie der römische, naturgemäss zunächst umschlägt, sobald ihn die eindringende Aufklärung in's Schwanken gebracht hat: wenn die Religion nur als ein Mittel, um sich gewisse Vortheile von den Göttern zu verschaffen, geschätzt wird, so wird man kein Bedenken tragen, in demselben Masse, wie die Furcht vor diesen Göttern schwindet, sie als Mittel für rein menschliche Zwecke, als eine nützliche politische Einrichtung, zu betrachten und zu gebrauchen.

Mit Scävola finden wir ein Menschenalter später den Marcus Terentius Varro (115—25 v. Chr.) vollkommen einverstanden. Dieser berühmte Alterthumsforscher, der grösste Gelehrte, den Rom hervorgebracht hat, bildet durch seine mühevollen und tiefdringenden Untersuchungen die Quelle, aus der alle Späteren ihre Kenntniss der altrömischen Religion zu schöpfen pflegten; und waren es auch zunächst historisch-antiquarische Forschungen, um die es sich hiebei handelte, so war doch auch der allgemeine religions-philosophische Standpunkt eines so gefeierten und vielbenützten Schriftstellers nothwendig von bedeutendem Einfluss. Gerade in seiner Religionsansicht schloss sich aber Varro ganz an die Stoiker an, während er bei anderen Punkten allerdings mit seinem Lehrer

Antiochus eine mittlere Stellung zwischen ihnen und den Akademikern einnahm. Seinem wahren Wesen nach ist Gott, wie er sagt,*) nichts anderes, als das Weltganze, und insbesondere die Seele und Vernunft desselben; auch die Theile der Welt können aber Götter genannt werden, weil alles von den Ausflüssen jener göttlichen Seele erfüllt ist, und ebenso kann die Vernunft des Einzelnen als sein Genius bezeichnet werden. Diese Götter sind nun freilich von den menschenähnlichen des Volksglaubens sehr verschieden; und aus diesem Grunde belobte Varro nicht blos die alten Römer, dass sie die Gottheit 170 Jahre lang ohne Bilder verehrt haben, indem er bemerkte, der Gottesdienst wäre reiner, wenn es immer so gehalten worden wäre: sondern er unterschied auch mit Scävola und den Stoikern sehr bestimmt zwischen der natürlichen Theologie der Philosophen, der mythischen der Dichter und der bürgerlichen der Staaten. Die Erzählungen der Dichter, sagt er, enthalten sehr vieles, was dem Wesen und der Würde der Gottheit widerstreite, ja selbst unter den Menschen nur bei den schlechtesten und verächtlichsten vorkomme. Reinere Begriffe über die Gottheit seien nur bei den Philosophen zu finden; aber manche von ihren Lehren seien freilich von der Art, dass man sich damit nicht vor's Volk wagen könne. Zur öffentlichen oder bürgerlichen Religion tauge daher nur eine solche, die zwischen beiden die Mitte halte, indem sie reiner sei, als die der Dichter, und volksthümlicher, als die der Philosophen. Diese öffentliche Religion betrachtete nun Varro als eine rein bürgerliche Einrichtung, und er verbarg nicht, dass er auch in der römischen Religion nicht mit allem einverstanden sei. Da sie jedoch einmal die Religion seines Volks war, hielt er es für seine Pflicht, seine Landsleute mit dem Glauben ihrer Väter bekannt zu machen, und dadurch, wie er hoffte, ihre Achtung vor demselben neu zu beleben.**) Das Binde-

*) Bei Augustin Civ. D. IV, 31. VII, 6. 9. 13. 23.

**) Man vergleiche zu dem obigen Augustin a. a. O. VI, 2 ff. IV, 31; zum folgenden VII, 28. 19.

glied zwischen seiner philosophischen Theologie und dem Volksglauben bildet aber auch für ihn die Allegorie, deren er sich in ächt stoischer Weise bediente, um Vorstellungen, welche er sich in ihrer eigentlichen Bedeutung nicht aneignen konnte, einen ihm zusagenden Sinn zu unterlegen. So deutete er z. B. von den drei capitolinischen Göttern Jupiter auf den Himmel, Juno auf die Erde, Minerva auf die Ideen; ein andermal jedoch wollte er alle männlichen Gottheiten dem Himmel, alle weiblichen der Erde zuweisen. Die Mythen von Saturn bezog er auf den Ackerbau: wenn er z. B. seine Kinder verschlingt, sollte diess andeuten, dass die Erde den Samen, der von ihr herstammt, wieder in sich aufnehme. Aehnliche Auslegungen scheinen sich in seiner Schrift viele gefunden zu haben; durch dieses unsichere Mittel konnte aber natürlich der Zwiespalt zwischen dem Glauben des Volkes und der Ueberzeugung des Philosophen kaum nothdürftig verdeckt werden.

Noch entschiedener spricht sich Seneca aus, den wir als den Hauptvertreter des römischen Stoicismus im ersten Jahrhundert nach Christus betrachten dürfen. Die Theologie dieses Philosophen ist so rein, in seinem Gottesbegriff treten die geistigen Eigenschaften der weltregierenden Weisheit und der wohlthuenden Güte so stark hervor, in seiner Auffassung der Religion legt er alles Gewicht so ausschliesslich auf den sittlichen Willen und die fromme Gesinnung, dass man in älterer und neuerer Zeit nicht selten gemeint hat, einen Standpunkt, der dem christlichen so nahe verwandt ist, könne er nur unter dem Einfluss der christlichen Lehre gewonnen haben. Dass nun die Mythen und die gottesdienstliche Uebung der römischen Religion mit diesen reineren Grundsätzen sich nicht vertrugen, lag am Tage; und Seneca war ein viel zu klarer und freier Kopf, um diesen Widerspruch sich nicht offen zu bekennen. An vielen Stellen seiner erhaltenen Werke hat er sich darüber geäussert, und seine Schrift über den Aberglauben, von der uns Augustin (C. D. VI, 10 ff.) Bruchstücke aufbewahrt hat, enthielt eine einschneidende Kritik des bestehenden Re-

ligionswesens, welche den öffentlichen Kultus so gut, wie die Fabeln der Dichter, schonungslos verurtheilte. Was denn das für Götter seien, fragt er, denen die alten Könige Heiligthümer gebaut haben, die Cloacina und der Tiberinus, und Pavor und Pallor, zwei von den schmählichsten menschlichen Affekten, und jener ganze Götterpöbel (ignobilis Deorum turba), den der Aberglaube im Lauf der Jahrhunderte zusammengebracht habe? Was sich ungereimteres denken lasse, als jene Erzählungen der Dichter, welche Jupiter alles unwürdige und schändliche, mit Einem Wort alles das zuschreiben, was den Menschen, wenn sie daran glaubten, die Scheu vor der Sünde benehmen müsste? Wie man dazu komme, die Götter mit einander zu verheirathen, und überdiess noch Brüder mit Schwestern? und warum denn Jupiter jetzt keine Kinder mehr bekomme, wenn er deren früher so viele gehabt habe? ob er etwa sechzigjährig geworden sei, und sich auf das papische Gesetz verlasse? Zum höchsten Anstoss gereicht ferner dem Philosophen, wie schon manchem vor ihm, die Bilderverehrung. Die heiligen unsterblichen Götter, sagt er, verlegt man in geringe leblose Stoffe; man gibt ihnen die Gestalt von Menschen und Thieren, ja alle möglichen abenteuerlichen Gestalten; was man als ein Ungethüm verabscheuen würde, wenn es lebendig würde, das nennt man im todten Stein eine Gottheit. Die Bilder betet man an, die Handwerker, die sie gemacht haben, schätzt man gering; über die Spielereien der Kinder lächelt man, während man sein Leben lang in den wichtigsten Angelegenheiten ähnliche Spielereien treibt. Und wie werden diese Götter verehrt! Mit Opfern und Schlächtereien, als ob die Gottheit am Blut unschuldiger Thiere eine Freude hätte, mit Selbstpeinigung und Selbstverstümmelung, mit den albernsten Komödien und den sinnlosesten Dienstleistungen. Wenn nur Einzelne solche Dinge thäten, würde man sie für verrückt halten; weil der Wahnsinn allgemein ist, gilt er für Frömmigkeit. Der wahre Gottesdienst besteht, wie Seneca zeigt, in etwas ganz anderem. „Man braucht nicht die Hände zum Himmel zu erheben, und dem Tempelhüter gute Worte zu

geben, um beim Götterbild vorgelassen zu werden. Gott ist dir nahe, er ist um dich, er ist in dir. Nicht Tempel aus Stein thürme man ihm auf, sondern man weihe ihm das Heiligthum in der eigenen Brust. Nicht mit Lichteranzünden und Besuchen und Dienstleistungen, deren er nicht bedarf, nicht mit dem Blute der Opferthiere ehrt man ihn, sondern mit reiner Gesinnung und redlichem Wollen. Wer die Götter zu Freunden haben will, der muss an sie glauben, er muss sich würdige Vorstellungen von ihnen bilden, er muss sie durch Sittlichkeit ehren: Nachahmung der Gottheit ist der beste Gottesdienst." *) Von diesem Standpunkt aus konnte die Volksreligion für Seneca nicht einmal so viele Bedeutung haben, wie sie für Varro noch gehabt hatte, und so finden wir auch wirklich bei ihm kaum irgend eine Aeusserung, welche ein tieferes Interesse an derselben verriethe. Er selbst bemerkt wiederholt über römische Kultusgebräuche: der Weise werde sich ihnen unterziehen, weil es Gesetz und Sitte verlangen, nicht weil er glaube, dass sie an sich selbst nothwendig und der Gottheit angenehm seien; und eben dieses ist überhaupt seine Stellung zur römischen Religion. Er lässt sie sich gefallen, weil sie einmal besteht, aber er für seine Person kann sie nicht blos entbehren, sondern er weiss sich auch nur theilweise in sie zu finden.

In Seneca hat die stoische Kritik des Volksglaubens ihren Höhepunkt erreicht. Was uns von den späteren römischen Stoikern bekannt ist, beweist uns, dass sie ihn eher zu stützen, als anzugreifen geneigt waren. So besitzen wir, wie bereits erwähnt wurde, von Seneca's jüngerem Zeitgenossen Cornutus eine Schrift, welche die stoische Mythendeutung mit der vollen Kritiklosigkeit und Pedanterie eines spekulativen Orthodoxen vor uns ausbreitet. Aber auch zwei bedeutendere Männer, die letzten Grössen der stoischen Schule, Epiktet und Mark Aurel, machen der Volksreligion Zugeständnisse,

---

*) Die näheren Belege zu der obigen Darstellung gibt meine „Philosophie der Griechen", III, a, 291 ff.; vgl. S. 626 f. 650.

die im Vergleich mit Seneca einen unverkennbaren Rückschritt bezeichnen; so rein auch im übrigen ihr eigener Gottesbegriff, so geläutert ihre warme und innige Frömmigkeit ist. In geringerem Masse ist diess bei Epiktet der Fall; aber doch findet er es sehr unrecht, das Dasein einer Demeter oder Persephone und anderer Volksgottheiten zu bestreiten: nicht allein, weil man die Wohlthaten dieser Götter (welche dem Stoiker ja nichts anderes, als die nährende Kraft der Erde bedeuten) täglich geniesse, sondern auch, weil man durch ihre Bezweiflung manchem das einzige raube, was ihn von Unrecht und Sünde abhalte. Es ist diess der gleiche Nützlichkeitsgrund, den man auch in neuerer Zeit der Kritik so oft und so nachdrücklich als letzte Instanz entgegengehalten hat; es ist aber freilich ein Grund, der jeden religiösen, moralischen und intellektuellen Fortschritt verbieten müsste, da es schlechterdings keinen Irrthum oder Aberglauben gibt, welcher nicht irgend jemand unter Umständen zum Guten antreiben oder von etwas Schlechtem zurückhalten könnte. Eben dieser Grund war aber ohne Zweifel von Anfang an eine Haupttriebfeder der stoischen Orthodoxie gewesen. Bei Mark Aurel*) verbindet sich mit dieser Rücksicht auf andere das eigene religiöse Bedürfniss. Denn so wenig er von dem abergläubischen Gaukelspiel hören will, welches in jener Zeit allenthalben von Zauberern, Geisterbeschwörern und ähnlichen Leuten getrieben wurde, so trostreich findet er doch den Glauben an ausserordentliche Weissagungen der Gottheit durch Träume und Orakel; und wenn allerdings die stoischen Mythendeutungen, wie alle Spitzfindigkeiten der Schule, seinem praktischen Sinn ferne lagen, so war er dafür um so eifriger in allem, was zur Götterverehrung gehörte, und bei ausserordentlichen Gefahren, die das römische Reich bedrohten, wusste er sich mit fremden und einheimischen Gottesdiensten, mit öffentlichen Gebeten und Processionen kaum genug zu thun. Wird doch aus der Zeit seines ersten Markmannen-

---

*) Ueber den Samml. I, 105 f. Phil. d. Gr. III, a, 680 f.

krieges, neben vielen anderen Beweisen seines frommen Eifers, erzählt, es seien auf die Anordnung eines damals gefeierten religiösen Schwindlers, des Alexander von Abonuteichos, aus dem römischen Lager unter feierlichen Opfern zwei Löwen in die Donau getrieben worden, um in die Reihen der Feinde am jenseitigen Ufer Verderben zu tragen; diese Barbaren hatten dann aber freilich vor den heiligen Thieren so wenig Respekt, dass sie dieselben nur für eine Art ausländischer Hunde hielten und ohne Umstände todtschlugen.*) Wenn diess, wie man annehmen muss, mit Vorwissen des Kaisers geschehen ist, so würde es beweisen, dass auch das Misstrauen gegen fromme Gaukler, dessen er sich rühmt, nicht sehr fest gegründet war; und wenn man sich einmal mit den Stoikern darauf einliess, den Weissagungs-Aberglauben und ähnliche Dinge mit scheinbaren Vernunftgründen zu stützen, so liess sich freilich nicht mehr sagen, wo auf diesem Gebiete die Grenze des Möglichen und Unmöglichen liege.

Neben der stoischen und epikureischen Schule übte die platonische auf die religiösen Ansichten der Römer, wie auf ihre ganze Geistesbildung, den meisten Einfluss aus. Dagegen hatte die peripatetische Lehre, so weit sie nicht mit dem damaligen eklektischen Platonismus zusammenfiel, in Rom keinen nennenswerthen Erfolg. Noch vereinzelter scheint Cicero's Zeitgenosse Nigidius Figulus mit dem Pythagoreismus geblieben zu sein, der bei ihm mit mancherlei Aberglauben in Verbindung stand. Aber auch der Cynismus der Kaiserzeit, dessen Wortführer ihre Unabhängigkeit, nach dem Vorgang der alten Cyniker, unter anderem auch durch religiöse Freigeisterei zu zeigen pflegten, blieb in Rom immer eine ausländische Pflanze, und unter den Anhängern dieser Denkweise, die wir kennen, finden sich kaum ein oder zwei lateinische Namen. Nun hatte freilich die platonische Schule, als die Römer mit ihr bekannt wurden, schon verschiedene Wand-

*) Lucian, Alex. 48.

lungen durchgemacht, die auch für ihr Verhältniss zur Religion von Wichtigkeit waren. Plato selbst hatte durch den reinen und geistigen Monotheismus, zu dem er als Philosoph sich bekannte, die Volksreligion und ihre Mythen nicht verdrängen wollen, weil er von ihrer Unentbehrlichkeit für die Masse der Menschen überzeugt war; aber er verlangte eine durchgreifende Reinigung derselben nach sittlichen Gesichtspunkten. Dieses reformatorischen Strebens vergassen aber schon seine nächsten Nachfolger, die Männer der alten Akademie: wie sie den Platonismus überhaupt in's Pythagoreische zurückbildeten, so schlossen sie sich auch nach Art der Pythagoreer mit unklarer Symbolik an die religiöse Ueberlieferung an. Dagegen verlangte die Skepsis, welcher sich die Akademie bald nach dem Anfang des dritten Jahrhunderts v. Chr. zuwandte, dass eine wissenschaftliche Ueberzeugung über das Dasein und das Wesen der Götter für unmöglich erklärt werde; und Karneades besonders, der scharfsinnigste dieser Skeptiker, dessen Wirksamkeit einen namhaften Theil des zweiten Jahrhunderts ausfüllt, zog diese Folgerung mit aller Schärfe, indem er nicht allein über die Volksvorstellungen, sondern auch über die theologischen Lehren der Philosophen und ihre Beweise für den Götterglauben eine vernichtende Kritik ergehen liess. Aber als eine wahrscheinliche Vermuthung wollte auch er diesen Glauben stehen lassen, und die bestehende Religion wollte er als solche nicht antasten. Noch weniger lag diess in der Absicht derer, welche bald nach dem Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts von der Skepsis des Karneades wieder auf den älteren Platonismus zurückgiengen und mit demselben auch peripatetische, namentlich aber stoische Lehren in weitem Umfang verbanden, wie diess mit Entschiedenheit zuerst Antiochus aus Askalon, einer von Cicero's Lehrern, gethan hat. Die Stellung dieser Männer zur Religion war im ganzen die gleiche wie die eines Plato und der aufgeklärteren unter den Stoikern.

In Rom nun war man zuerst durch Karneades und seinen Schüler Klitomachus mit der neuakademischen Skepsis

bekannt geworden; in der Folge hatte Philo von Larissa den Cicero und andere junge Römer in dieselbe eingeführt, doch nicht ohne sie erheblich zu mildern und zu beschränken. Wie ein römischer Anhänger dieser Männer sich zur Religion stellte, können wir aus den Aeusserungen abnehmen, welche Cicero in den Büchern von der Natur der Götter dem Pontifex Cotta in den Mund legt. Dieser Mann ist hier der Vertreter der neuakademischen Skepsis, und er bekämpft als solcher nicht allein die epikureische Theologie, sondern er hat auch alle jene Einwürfe vorzutragen, die ein Karneades den Stoikern, und mit ihnen dem Götterglauben überhaupt entgegengehalten hatte. Aber wie es auch heutzutage viele gibt, die zwar keine einzige feste Ueberzeugung haben, ebendesshalb aber jede zu bekennen bereit sind, so erklärt auch Cotta bei Cicero (I, 22. III, 2): die Ueberlieferungen der Vorfahren über die Götter und die Gebräuche der Staatsreligion werden an ihm stets einen eifrigen Vertheidiger finden, wenn er auch als Philosoph alle Behauptungen über das Dasein, die Natur und die Vorsehung der Götter in Anspruch nehmen müsse; und wir werden diess ihm und seinesgleichen nicht einmal als persönliche Gesinnungslosigkeit anrechnen dürfen, sondern es ist die ächt römische Ansicht von der Sache: die Nationalreligion muss unter allen Umständen aufrechtgehalten werden, wie es sich nun auch mit der wissenschaftlichen Untersuchung über die Götter verhalten mag. Damit, meint der Römer, lasse sich doch nicht zum Ziel kommen, aber dass er wohl daran thue, die Götter in der hergebrachten Weise zu verehren, diess beweist ihm die Grösse seines Staates, der sich, wie auch Cotta bemerkt, bei dieser Verehrung jederzeit sehr wohl befunden habe.

Nicht viel anders machten es aber, die Volksreligion betreffend, auch solche, die in ihrer philosophischen Theologie nicht bei den Zweifeln des Karneades stehen blieben, wie diess allem nach bei der Mehrzahl der römischen Akademiker seit Antiochus der Fall war. Wir sehen diess an demjenigen von den römischen Philosophen, welcher mehr, als irgend ein

anderer, dazu beigetragen hat, dass seine Landsleute mit der griechischen Philosophie bekannt wurden, an Cicero. So beredt auch Cicero die Einwürfe ausführt, welche die Männer der neuen Akademie aller natürlichen und positiven Theologie entgegengehalten hatten, so wenig bezweifelt er selbst doch das Dasein Gottes und das Walten einer weisen und gütigen, auf das kleine wie auf das grosse sich erstreckenden Vorsehung. Der Glaube an die Gottheit ist dem Menschen, wie er sagt, von der Natur eingepflanzt, er wird von der ganzen uns umgebenden Welt gepredigt, er ist uns auch praktisch unentbehrlich, denn mit der Religion giengen Treue und Recht und alle Bande der menschlichen Gesellschaft zu Grunde. Dieser Glaube wird von ihm ferner im ganzen sehr rein gefasst, wenn er sich auch allerdings mehr in der populären Form xenophontisch-sokratischer Reden, als in strengeren philosophischen Begriffen bewegt; und für die beste Gottesverehrung erklärt er den Gottesdienst eines reinen unverdorbenen Herzens. Ebendesshalb aber ist sein Zusammenhang mit dem Volksglauben ein ziemlich loser. Die Religion, sagt er (Divin. II, 72), dürfe allerdings nicht angetastet werden, denn theils werde der Weise die gottesdienstlichen Einrichtungen seiner Vorfahren aufrechthalten, theils nöthige uns die Schönheit und Ordnung der Welt zur Anerkennung und Verehrung der Gottheit. Aber wenn auch eine vernünftige und mit einer richtigen Naturansicht vereinbare Frömmigkeit jede Förderung verdiene, so müsse dagegen der Aberglaube, der uns alle Gemüthsruhe raube, mit der Wurzel ausgerottet werden. Ob diese Forderungen sich mit einander vereinigen lassen, ob nicht die *instituta majorum*, die der Weise in Schutz nimmt, von Gebräuchen und Glaubensvorstellungen voll sind, welche er nur für Aberglauben erklären kann, wird nicht weiter untersucht; aber die Antwort auf diese Frage kann für uns nicht zweifelhaft sein. Nennt doch Cicero selbst a. a. O. als Auswüchse des Aberglaubens die Wahrsagerei, die Vorbedeutungen, die Opferschau, die Sühnung der Blitze u. s. w.; lauter Dinge, mit denen die ganze altrömische Religion stehen

und fallen musste; und nicht anders hätte er von seinem Standpunkt aus auch über die Opfer und über den ganzen Polytheismus und Anthropomorphismus des Volksglaubens urtheilen müssen. Ihm für seine Person würde es an seiner philosophischen Ueberzeugung genügen; was ihn an die Volksreligion bindet, ist nicht das religiöse, sondern nur das politische und nationale Interesse.

Alles zusammengenommen finden wir in Rom seit dem letzten Jahrhundert der Republik einen tiefen Zwiespalt zwischen den Lehren der Philosophen und dem altrömischen Glauben. Eine weitverbreitete und in der öffentlichen Meinung sehr einflussreiche Klasse von Philosophen greift diesen Glauben als den schädlichsten Wahn mit wissenschaftlichen Gründen wie mit den Waffen des Spottes auf's bitterste an; andere suchen ihm durch künstliche Umdeutung einen erträglichen Sinn zu unterlegen, oder sie rechtfertigen ihn wenigstens mit den Bedürfnissen des Staates und des Volkes; aber alle sind ihm innerlich entfremdet, und über viele von den eingreifendsten, für die bestehende Religion unentbehrlichsten Glaubensvorstellungen, Einrichtungen und Gebräuche urtheilen die philosophischen und politischen Vertheidiger dieser Religion kaum weniger schneidend, als ihre erbittertsten Gegner. Was aber in dieser Beziehung in den Schulen der Philosophen gelehrt wurde, das war bald die Ueberzeugung aller Gebildeten; denn die Philosophen waren es, bei denen seit dem Eindringen des Hellenismus auch die Römer alle wissenschaftliche Bildung zu suchen pflegten. Stand nun so der geistige Kern der Nation dem Glauben seiner Väter Jahrhunderte lang feindselig oder gleichgültig gegenüber, so begreift es sich, dass dieser Glaube auch über die unteren Volksklassen seine Herrschaft immer mehr verlor, und dass er nicht die Macht hatte, den massenhaft eindringenden fremden Elementen einen nachhaltigen Widerstand zu leisten. Diese selbst aber waren zwiefacher Art. Einerseits erfüllte sich Rom in steigendem Masse mit polytheistischen Kultus- und Glaubensformen, die aus allen Theilen des weiten Reiches, vorzugsweise jedoch aus dem

Orient einströmten; und durch diese Vermischung der verschiedenartigsten Götter und Götterdienste wurde nicht allein die römische Religion immer mehr ihres nationalen Charakters entkleidet, sondern der Götterglaube überhaupt verlor seine Bestimmtheit, die einzelnen Götter, fremde wie einheimische, flossen in einander, und es entstand jenes wüste Gewirre von Glauben und Aberglauben jeder Art, welches weder dem religiösen Gefühl und Bedürfniss noch dem verständigen Denken irgend einen Halt darbot. Andererseits hob sich aber aus diesem Chaos immer siegreicher der monotheistische Glaube, welcher als volksthümlich religiöser gleichfalls aus dem Orient kam; und wenn er schon in seiner jüdisch-nationalen Beschränkung selbst unter den Römern Fortschritte machte, über die noch im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung lebhaft geklagt wird, so konnte sein schliesslicher Sieg nicht ausbleiben, nachdem er sich im Christenthum von jener Schranke befreit, sich zur Universalität einer Weltreligion erweitert, sich mit einem tieferen sittlichen Gehalte, einer geläuterteren Frömmigkeit erfüllt hatte. Diesem Siege des Monotheismus über den Polytheismus hatte auch die Philosophie wacker vorgearbeitet, ja sie war eine von seinen wirksamsten und unerlässlichsten geschichtlichen Bedingungen gewesen. Als nun aber der Kampf beider wirklich ausbrach, da stellte sie sich freilich auf die Seite der alten Religionen; und der Neuplatonismus insbesondere, welcher seit der Mitte des dritten Jahrhunderts n. Chr. alle anderen Schulen verdrängte, wurde der letzte Vorkämpfer des Polytheismus. Indessen ist der Antheil, welchen die Römer an dieser Philosophie nahmen, ein sehr geringer, und wenn auch Rom der Ort war, wo die neuplatonische Schule von dem Aegypter Plotinus gestiftet wurde, so gehören doch alle ihre namhaften Vertreter nach Abstammung und Denkart theils der griechischen, theils und hauptsächlich der griechisch-orientalischen Welt an. Die römische Philosophie als solche hat das zweite Jahrhundert nach Christus kaum überlebt: seit Mark Aurel's Zeit begegnet uns unter den Mitgliedern der ver-

schiedenen Schulen, von denen wir wissen, nur noch selten ein römischer Name, und nicht ein einziger, von dem eine irgend erhebliche Leistung zu berichten wäre. Erst in der christlichen Zeit gewinnt Rom wieder eine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie, indem hauptsächlich von hier aus den abendländischen Völkern überliefert wurde, was sich von griechisch-römischer Wissenschaft aus den Stürmen der Völkerwanderung gerettet hatte.

III.

Eine Arbeitseinstellung in Rom.

Zur Charakteristik römischer Volkssagen.

(1865.)*)

Jene Arbeitseinstellungen im grossen, durch welche sich der Arbeiterstand in der neueren Zeit nicht selten eine Verbesserung seiner Lage zu erzwingen versucht hat, sind dem Alterthum wenigstens in der Gestalt fremd, in der sie heutzutage zu einem periodisch wiederkehrenden und an einzelnen Orten fast zu einem stehenden Uebel zu werden drohen. Die Verhältnisse des Erwerbslebens, welche diese Erscheinung in der Gegenwart hervorgerufen haben, waren damals ganz andere; und schon der Eine Umstand musste in dieser Beziehung von entscheidendem Gewicht sein, dass die landwirthschaftliche und gewerbliche Grossindustrie die ihr nöthigen Arbeitskräfte fast ausschliesslich dem zahlreichen, in manchen Ländern zu einer verderblichen Höhe herangewachsenen Stande der Leibeigenen entnahm, und dass ebendieselben die Stelle unserer Dienstboten, und grossentheils auch die unserer Tagelöhner und selbst unserer kleinen Handwerker vertraten. So hören wir wohl bei Gelegenheit von Sklaven- und Helotenaufständen oder von massenhaftem Ausreissen der Sklaven, aber für jenen

---

*) Zuerst erschienen in der Festschrift, mit welcher die Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Heidelberg 1865 von dem dortigen philosophisch-historischen Verein begrüsst wurde.

organisirten, in gesetzlichen Formen geführten Kampf des Arbeiterstandes mit den Arbeitgebern, wie er in den letzten Jahrzehenten begonnen hat, fehlte in der griechischen und römischen Gesellschaft, was die überwiegende Mehrheit des eigentlichen Arbeiterstandes betrifft, schon die erste Vorbedingung, die bürgerliche Freiheit seiner Mitglieder. Die Zahl derer, welche ohne eigenen, ihre wirthschaftliche Selbständigkeit sichernden Besitz vom blossen Lohnertrag ihrer Arbeit lebten, war unter den Freien verhältnissmässig zu klein, und ihre Dienste konnten in der Regel durch Sklavenarbeit, in den älteren und einfacheren Zeiten auch durch die eigene der Arbeitgeber und ihrer Hausgenossen, zu leicht ersetzt werden, als dass sie durch Arbeitseinstellungen ihre Unentbehrlichkeit hätten beweisen und die Arbeitslöhne steigern können. Aber doch lag dieser Gedanke selbst auch dem Alterthum nicht so ferne, dass nicht solche, deren Dienstleistungen schwerer zu vermissen waren, den Versuch hätten wagen können, durch Verweigerung derselben ihre Ansprüche durchzusetzen. In Rom besonders war diess durch die Zunftverfassung, welche für einzelne Gewerbe bis in die ältesten Zeiten der Stadt hinaufreicht, in hohem Grad erleichtert; und wenn auf dem politischen Gebiete Secessionen und Verweigerung des Kriegsdienstes die Mittel waren, wodurch sich die Plebs ihre wichtigsten staatsbürgerlichen Rechte errang, so konnte wohl auch einmal bei den Genossen eines Gewerkes der Gedanke auftauchen, die Ehre und den Vortheil ihrer Zunft durch die gleichen Mittel zu vertheidigen. Insofern liegt in den allgemeinen Verhältnissen nichts, was die Erzählung von der Arbeitseinstellung, durch welche sich einst die Zunft der Musikanten in Rom gewisse ihr entzogene Vorrechte zurückerobert haben soll, zum voraus als unmöglich erscheinen liesse. Ob sie aber darum wirklich für geschichtlich zu halten ist, diess freilich muss erst untersucht werden.

Mit der Ueberlieferung über den bezeichneten Vorgang verhält es sich folgendermassen. Unter dem Namen der Quinquatrus wurden der Minerva zwei Feste gefeiert, von denen

das eine auf den fünften Tag nach den Idus des März fällt, das andere auf den fünften Tag nach den Idus des Juni; jenes dauerte nach späterer Uebung fünf Tage, dieses, wie es scheint, drei Tage (vgl. Liv. IX, 30); jenes wird daher *Quinquatrus majores* genannt, dieses *Quinquatrus minores.* Beides waren Tage öffentlicher Lustbarkeit, zunächst für diejenigen Theile der Bevölkerung, welche unter dem besonderen Schutze der gefeierten Gottheit standen: die Handwerker, die Künstler, die Aerzte, die Schuljugend und ihre Lehrer, die Frauen und Mädchen (wegen der Wollarbeit); an den kleinen Quinquatrus, also am 19.—21. Juni, hatten die Musikanten, die *tibicines*, ihr Zunftfest, das mit einem Schmause im Tempel des capitolinischen Jupiter, mit Maskenzügen und Maskenschwärmerei auf den Strassen gefeiert wurde; in Betreff der letzteren wird ausdrücklich bemerkt, die Feiernden seien dabei nicht blos in Masken, sondern auch in langen bunten Weiberkleidern umhergezogen. M. vgl. über diese Aufzüge, ausser den sogleich anzuführenden weiteren Zeugen: Varro l. lat. VI, 17. Fest. S. 149. Censorin. d. n. 12.

Den Ursprung dieser Sitte leitete man nun in der späteren Zeit von einem Vorfall ab, welcher sich gegen das Ende des vierten vorchristlichen Jahrhunderts zugetragen haben soll, von dem Auszug der Musikanten nach Tibur. Doch lauten die Berichte darüber nicht ganz übereinstimmend. Halten wir uns zunächst an Livius (IX, 30), so war unter der berühmten Censur des Appius Claudius Cäcus und C. Plautius (312 v. Chr.) den Pfeifern *(tibicines)* von den ebengenannten Censoren das Mahl im Jupitertempel untersagt worden; aus Verdruss darüber zogen diese im folgenden Jahre (man könnte etwa annehmen, vor den Quinquatrus, nachdem sie sich vergebens um Wiederherstellung ihres Privilegiums bemüht hatten) wie Ein Mann nach Tibur. Dadurch entstand denn in Rom keine geringe Verlegenheit, wie diess allerdings in diesem Fall nicht anders sein konnte, da die Pfeifer nicht blos für die Volksbelustigung, sondern in erster Linie für den Kultus unentbehrlich waren, und ohne ihre Mitwirkung kein feierliches Opfer, keine gottes-

dienstliche Procession, kein Brautzug und keine Leichenbegleitung in der durch das Herkommen und die sacrale Sitte geheiligten Form stattfinden konnte: es war, wie Livius sagt, niemand in der Stadt, der die Opfermusik machen konnte, oder wie es bei Ovid (F. VI, 667) heisst: *quaeritur in scena cava tibia, quaeritur aris: ducit supremos naenia nulla toros* *); die Verödung des Gottesdienstes (*sacra deserta* Valer. Max. I, 5, 4), die Opfer ohne Flötenbegleitung (*ἱερεῖς ἄναυλα θύοντες* Plut. qu. rom. 55) machten schwere Gewissensbedenken. Der Senat verlegte sich also auf's Unterhandeln und bat die Tiburtiner durch eigene Abgesandte um ihre freundnachbarliche Vermittlung. So gerne aber diese gewährt wurde, so hartnäckig blieben die beleidigten Künstler auf ihrem Kopfe. Da griffen die Tiburtiner zur List: an einem Feiertag wurden die römischen Musiker in verschiedene Häuser eingeladen, um beim festlichen Mahl aufzuspielen, und es wurde ihnen bei dieser Gelegenheit mit Wein (*cujus avidum ferme genus est*, bemerkt Livius) so erfolgreich zugesprochen, dass man sie sammt und sonders in der Nacht auf Wagen verpacken und fortschaffen konnte. Beim Erwachen befanden sie sich auf dem römischen Forum. Mittlerweile hatte sich bei ihnen eine weichmüthigere Stimmung eingestellt (*„plenos crapulae eos lux oppressit“*): sie liessen jetzt mit sich reden, und verstanden sich zu bleiben; dabei wurde nicht allein denen, welche beim Gottesdienst mitwirkten, das Recht, ihr Festmahl im Tempel zu halten, zurückgegeben, sondern es wurde ihnen auch gestattet, jedes Jahr drei Tage lang im Putz und mit den später üblichen Scherzen in der Stadt ihr Wesen zu treiben (*datum, ut triduum quotannis ornati cum cantu atque hac, quae nunc sollemnis est, licentia per urbem vagarentur*).

Von der Darstellung des Livius weicht nun die, welche wir bei Ovid (Fasti VI, 651 ff.) finden, in mehreren Punkten ab. Für's erste nämlich gibt er als Anlass der Auswanderung

---

*) „Auf der Bühne vermisst man die Flöte, vermisst am Altar sie,
Und es geleiten nicht mehr klagende Weisen den Sarg.“

nach Tibur nicht das Verbot des Zunftschmauses auf dem Capitol an, sondern eine Verordnung des Aedilen, durch welche die Zahl der Musikanten, die beim Leichengefolge mitwirken dürfen, auf zehen beschränkt worden sei; bei diesem Aedilen scheint aber auch er an Appius Claudius zu denken, da er nachher den Plautius seinen Collegen nennt. Sodann lässt er die Ausgewanderten in Tibur nicht einzeln von verschiedenen Bürgern, sondern alle zusammen von einem einzigen, einem Freigelassenen, auf dessen Landgut bewirthet werden; mitten im Gelage lässt dieser seinen Patron bei sich anmelden, treibt unter diesem Vorwand seine Gäste zum Aufbruch, und lässt sie, statt nach Tibur, auf Wagen nach Rom bringen. Hier befiehlt ihnen Plautius (der andere Aedile), um den Senat zu täuschen und es zu verbergen, dass sie der Verordnung seines Collegen zuwider (das soll wohl heissen: mehr als nur zehen Mann stark) zurückgekommen seien, Masken vorzunehmen und Frauenkleider anzulegen. Die Sache fand Beifall, und seitdem erscheinen die Pfeifer an den Quinquatrus in diesem Aufzug, und singen scherzhafte Lieder nach alten Weisen, d. h. improvisirte Gelegenheitsverse auf bekannte Melodieen.

Von diesen beiden Erzählungen scheint die erste, die des Livius, von Valerius Maximus (I, 5, 4) benützt zu sein; derselbe hat wenigstens im Vergleich mit seinem Vorgänger, abgesehen davon, dass er die Zeit des Vorfalls und die Censoren, deren Verbot ihn veranlasst haben soll, nicht nennt, nichts eigenes, als die Bemerkung am Schlusse: der Gebrauch der Masken am Quinquatrusfest sei eingeführt worden, weil sich die Heimgekehrten über den Streich, den sie sich in der Betrunkenheit spielen liessen, geschämt (und desshalb — muss man hinzudenken — sich hinter Masken versteckt) haben. Dagegen stimmt ein vierter Bericht, bei Plutarch qu. rom. 55, fast durchaus mit Ovid's Erzählung überein; aber doch zeigen einige Abweichungen von derselben, dass er nicht aus dieser, sondern aus einer eigenthümlichen Quelle geflossen ist. Plutarch wirft nämlich hier die Frage auf, woher die Tibicines das Recht erhalten haben, an den Idus des Juni (denn das

Ἰανουαρίαις εἰδοῖς in den Handschriften ist sicher ein Schreibfehler) in Weiberkleidern in der Stadt herumzuziehen; und er antwortet: diese Künstler haben von Numa her wegen ihrer gottesdienstlichen Verrichtungen grosse Vorrechte gehabt; als ihnen diese von der ἀνθυπατικὴ δεκαδαρχία („der proconsularischen Decemviralgewalt") entzogen wurden, seien sie nach Tibur ausgezogen, hier aber von einem Freigelassenen (in der von Ovid beschriebenen Weise) betrunken gemacht und nach Rom zurückgeschafft worden. Da die meisten von ihnen, von dem nächtlichen Gelage her, in bunten Frauenkleidern zurückgekehrt seien, habe sich seitdem die Sitte gebildet, dass sie an dem genannten Tag in dieser Vermummung durch die Stadt schwärmen.

Die Geschichtlichkeit dieser Erzählung scheint nun vor dem ersten Erscheinen der gegenwärtigen Abhandlung von keiner Seite bezweifelt worden zu sein. Allein wenn man sie näher ansieht, drängen sich doch sehr erhebliche Einwendungen auf.

Zunächst nämlich ist es schon im allgemeinen nicht eben wahrscheinlich, dass die Quinquatrusfeier der römischen Musikantenzunft, oder dass wenigstens die später übliche Art dieser Feier, die Maskenzüge und sonstigen Strassenbelustigungen, so jungen Ursprungs sind. Die Tibicines gehörten, wegen ihrer Unentbehrlichkeit für den Gottesdienst, in Rom augenscheinlich zu den ältesten Gewerben, und daher auch zu den ältesten Gewerbsgenossenschaften; und so werden sie auch ausdrücklich unter den neun frühesten, angeblich von Numa gebildeten Zünften an erster Stelle aufgeführt*). Dann hatten sie aber natürlich auch ihr Zunftfest, wie diess ja auch die Angabe des Livius über den Grund ihres Auszugs mittelbar voraussetzt; und da nun alle derartigen Feste in Rom mit öffentlichen Aufzügen und Lustbarkeiten begangen zu werden pflegten, so ist zum voraus zu vermuthen, dass es daran gerade bei der Zunft, deren Beruf schon die Neigung dazu in vorzüglichem Grade

*) Plut. Numa 17 u. A. vgl. Schwegler, Röm. Gesch. I, 547.

mit sich brachte, von Anfang an am wenigsten gefehlt habe, dass der Mummenschanz und die sonstige Ausgelassenheit der kleinen Quinquatrus nicht erst aus der Zeit des Appius Claudius herstammen.

Diese Vermuthung bestätigt sich, wenn wir unsern Berichten selbst näher treten. Diese Berichte stimmen zwar in gewissen Grundzügen überein: sie alle sagen, dass die Pfeifer wegen einer Schmälerung ihrer herkömmlichen Rechte nach Tibur auswanderten; dass sie hier mittelst einer Einladung betrunken gemacht und in diesem Zustand nächtlicher Weile nach Rom zurückgebracht wurden; dass dieser Vorfall zu der späteren Quinquatrusfeier Anlass gab. Aber die näheren Umstände werden sehr verschieden angegeben. Livius verlegt den Vorfall in das zweite Jahr der Censur des Appius Claudius, Ovid, wie es scheint, in das seiner Aedilität, Plutarch endlich unter die *ἀνθυπατικὴ δεκαδαρχία,* d. h. unter die Decemvirn, welche auch in den capitolinischen Fasten *decemviri consulari imperio* genannt werden (nicht die Consulartribunen, deren es nie zehen waren); wobei freilich möglich wäre, dass er selbst oder seine Quelle den Censor Appius Claudius mit seinem Ahnherrn, dem Decemvir, verwechselt, und nur in Folge dieser Verwechslung unsern Vorgang vom Jahr 311 in 451—449 v. Chr., also um fast anderthalb Jahrhunderte hinaufgerückt hat. Fragen wir ferner nach dem Grunde der Secession, so nennen Livius und Valerius die Abschaffung des Festschmauses im Jupiterstempel, Ovid die Beschränkung der zur Leichenbegleitung berechtigten auf zehen, Plutarch allgemein die Aufhebung ihrer Vorrechte. Was sodann die Art und Weise ihrer Ueberlistung betrifft, so stimmen Ovid und Plutarch in der eigenthümlichen Angabe zusammen, sie seien von einem Freigelassenen bewirthet, und durch das Vorgeben, sein Patron komme, zum Aufbruch veranlasst worden. Von Erheblichkeit ist endlich der Umstand, dass Livius von den Weiberkleidern und Masken, in denen sie zurückgekehrt seien, nichts sagt, wogegen Plutarch der ersteren, Valerius der andern, Ovid aber beider erwähnt, und alle drei den entsprechenden Brauch bei der Quinquatrus-

feier daher ableiten. Warum aber die Ausgewanderten in diesem Aufzug heimkamen, darüber sind auch sie keineswegs einig. Nach Plutarch war es eben die Tracht, die sie in der Ausgelassenheit des Gelages angelegt hatten; dieses selbst aber erklärt er durch die pragmatische Bemerkung, es seien bei demselben auch Frauenspersonen zugegen gewesen, deren Kleider sie demnach mit den ihrigen vertauscht haben könnten. Valerius dagegen lässt sie erst in Rom die Masken (von denen man freilich nicht recht sieht, wo sie dieselben auf einmal herbekamen) vorbinden, weil sie sich schämten; und ebendaselbst hätten sie nach Ovid ausser den Masken auch die langen Kleider angelegt, aber nicht aus eigenem Antrieb, sondern auf Geheiss des Plautius, welcher dadurch dem Senat und seinem Collegen die Zahl der Zurückgekehrten habe verbergen wollen.

An sich würde nun aus diesen Abweichungen der Berichte noch nicht folgen, dass denselben gar keine geschichtliche Thatsache zu Grunde liege. Es könnte immerhin durch eine Massregel des Appius Claudius, sei es des Censors oder des Decemvirn, eine Secession der Tibicines veranlasst worden sein, welche einerseits mit ihrer Rückkehr, andererseits mit der Wiederherstellung der ihnen entzogenen Rechte endete, und es könnte sich die Erinnerung daran in der Ueberlieferung erhalten haben, wenn auch die näheren Umstände erst vergessen und dann wieder nach Vermuthungen in verschiedener Weise ergänzt wurden. Aber doch wird man, auch schon so weit wir bis jetzt sind, sagen müssen: wenn die Erzählungen über eine angebliche Thatsache so bedeutend von einander abweichen, dass gleich glaubwürdige, und der Zeit nach sich nahe stehende Schriftsteller (auch für Plutarch werden wir ja eine ältere Quelle voraussetzen müssen) sowohl über die Zeit eines Ereignisses als über seine Veranlassung und seinen näheren Hergang widersprechend berichten, so beweist diess jedenfalls, dass diese Berichte aus keiner genauen und zuverlässigen Ueberlieferung geflossen sind, und es fragt sich, ob und wieweit die Züge, in denen sie sich nicht widersprechen, für geschichtlich zu halten sind. Zum Beweis ihrer Geschichtlichkeit genügt

es aber nicht, sich darauf zu berufen, dass doch der Kern der Geschichte bei allen Zeugen wesentlich gleich zu finden sei: denn wie viele Fabeln gibt es nicht, die von mehreren in der Hauptsache übereinstimmend erzählt werden! Ebensowenig wird man sagen können: über ein Ereigniss aus so historischer Zeit, wie das Ende des vierten vorchristlichen Jahrhunderts, werde keine gänzlich aus der Luft gegriffene Angabe in Umlauf gekommen sein und Glauben gefunden haben. Denn auch abgesehen davon, dass Plutarch unsern Vorfall viel weiter hinaufrückt: wissen wir denn, ob derselbe von Anfang an aus der Zeit des Appius Claudius Cäcus erzählt, und ihr nicht erst später, nachdem die Geschichte längere Zeit ohne Datum oder mit einem anderen Datum im Umlauf gewesen war, zugetheilt wurde? wie es ja unendlich oft vorkommt, dass eine Anekdote in der Folge an einen neuen, den Späteren bekannteren Namen geknüpft wird. Gesetzt aber auch, die Auswanderung der Pfeifer sei gleich anfangs in die Zeit des Censors Claudius, und auch von Plutarch nur durch ein Missverständniss der älteren Ueberlieferung in die des Decemvirn verlegt worden: warum sollte es unmöglich sein, dass gegen das Ende des ersten vorchristlichen Jahrhunderts (und weiter gehen unsere Quellen nicht hinauf) ein angeblicher Vorfall aus dem Ende des vierten erzählt wurde, dem gar nichts thatsächliches zu Grunde liegt? Oder findet sich nicht das gleiche auch noch später? Wie viel ist denn wohl thatsächliches an dem Wunder, durch welches die Vestalin Claudia bei der Einholung der Göttermutter vom Ida 204 v. Chr. ihre Unschuld bewährt haben soll? oder an denen, welche die Verpflanzung des epidaurischen Asklepiosdienstes nach Rom v. J. 291 begleiteten, und an so vielen anderen, an denen die römische Ueberlieferung auch aus den geschichtlich bekanntesten Zeiten so reich ist? Wenn man jede Erzählung für wahr halten wollte, welche in einer ihrem allgemeinen Charakter nach historischen Zeit spielt, so müssten zahllose Fabeln für geschichtlich anerkannt werden. So wenig daher die Abweichung der Berichte über unsern Vorfall zum Beweis seiner Ungeschichtlichkeit

ausreicht, so wenig reicht andererseits ihre Uebereinstimmung in den Grundzügen zum Beweis seiner Geschichtlichkeit aus; wir müssen uns daher zur Entscheidung der Frage nach weiteren Merkmalen umsehen.

Solche finden sich aber, wie mir scheint, allerdings in dem innern Verhältniss der Berichte. Von den zwei Versionen der Erzählung, einerseits der des Livius und Valerius, andererseits der des Ovid und Plutarch, hat zwar die erste dem nächsten Anscheine nach das geschichtlichere Aussehen, und so folgt ihr denn auch Preller, Röm. Mythol. 282. Nichtsdestoweniger ist sie ohne Zweifel die abgeleitete, und nur Ovid hat uns die ältere und ursprünglichere, bei Plutarch bereits gleichfalls etwas abgeschliffene Ueberlieferung aufbewahrt. Seine Darstellung lautet nicht allein viel alterthümlicher und volksmässiger, als die des Livius, wie er überhaupt für den eigenthümlichen Geist der römischen Sage, mit ihren Märchen und Schwänken, ohne Vergleich mehr Sinn hat, als jener; sondern sie allein gibt auch einen in sich übereinstimmenden Hergang. Bei Livius werden die Ausgewanderten in ihren Wagen zurückgebracht, lassen sich bewegen, zu bleiben, und erhalten dafür nicht blos ihren Zunftschmaus zurück, sondern auch die Erlaubniss, jedes Jahr drei Tage ihren Carneval auf den Strassen zu halten. Hier fehlt jeder Zusammenhang zwischen Grund und Folge: man sieht nicht ein, wie man in Rom dazu gekommen sein soll, den Pfeifern neben der Zurückgabe ihres Privilegiums auch noch ein weiteres und gerade dieses Vorrecht zu gewähren. Bei Ovid dagegen, und so weit sie mit ihm übereinstimmen, auch bei Plutarch und Valerius findet diess seine Erklärung: die Umzüge in Masken und Frauenkleidern sind desshalb eingeführt worden, weil die Musikanten von Tibur in diesem Aufzug zurückkehrten. Hier allein leistet die Erzählung, was sie bei allen Berichterstattern, auch bei Livius, leisten soll, den bestehenden Gebrauch zu erklären; und wenn diese Erklärung uns freilich sehr unwahrscheinlich vorkommen muss, so passt sie dagegen (wie diess sogleich näher gezeigt werden wird) um so besser zu dem Styl der Volkssage, und

insbesondere der römischen Volkssage. Für einen Geschichtschreiber, wie Livius, lautete die Sage, so wie sie hier erzählt wurde, zu unglaublich, und so macht er es denn auch hier, wie er es überall macht, wo er es mit Sagen zu thun hat, in welche sich die Aufklärung des augustischen Zeitalters nicht mehr zu finden weiss: er streicht, was ihm zu bunt ist, um sich aus dem Rest einen Hergang von leidlich geschichtlichem Aussehen zurechtzumachen. Aber die ursprüngliche Sage hat uns der Dichter, der sie in ihrer ganzen Naivetät wiedergibt, um ebensoviel treuer bewahrt, um wie viel uns der Sinn einer ebenso lustigen deutschen Volkssage, der über die Weiber von Weinsberg, aus dem bekannten Bürger'schen Bänkelsängerlied unverfälschter entgegentritt, als aus dem Gemälde, in dem sich ein neuerer Künstler abgemüht hat, den heiteren Schwank in ein pathetisches Geschichtsbild zu verwandeln.

Gerade bei Ovid kommt nun aber auch das ursprüngliche Motiv und der Charakter der ganzen Erzählung viel deutlicher zum Vorschein, als bei Livius. Diese Erzählung will die Entstehung der Bräuche des Quinquatrusfestes geschichtlich erklären. Sie thut diess in einer Weise, die dem Charakter einer Volkssage, und näher einer komischen Volkssage, ebenso entspricht, wie sie der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit widerspricht. Die Pfeifer ziehen an ihrem Zunftfest in trunkener Laune in Masken und Weiberkleidern herum, weil sie seiner Zeit betrunken in Masken und Weiberkleidern von Tibur heimgekommen sind, und diese Vermummung haben sie damals angelegt, wie Ovid will, damit man nicht merke, wie zahlreich sie zurückgekehrt seien, nach Valerius, weil sie sich schämten, sich öffentlich sehen zu lassen, nach Plutarch, weil sie ohnedem von ihrer Schmauserei her in Weiberkleidern steckten. Dass sie wirklich aus diesen Gründen bei ihrer Rückkehr vermummt erschienen sein sollten, oder dass dieser vereinzelte Vorfall zu dem jährlich wiederkehrenden Mummenschanz den Anlass gegeben haben sollte, wird niemand glaublich finden. Aber auch das, was die sämmtlichen Berichte behaupten, dass die gesammte römische Musikantenzunft, welche zur Zeit des

Appius Claudius schon eine ganz erhebliche Mitgliederzahl gehabt haben muss, in der Betrunkenheit von Tibur nach Rom geschafft worden sei, ohne es zu merken, sieht einem Volksscherz ohne allen Vergleich ähnlicher, als einer wirklichen Thatsache. Die ganze Geschichte ist mit Einem Wort, gerade in ihrer ursprünglichen Gestalt, von der Art, dass man überall, wo man sie anfasst, auf unmögliches und unwahrscheinliches stösst.

In demselben Mass aber, wie sie als thatsächlicher Vorgang unbegreiflich ist, wird sie uns als Erzeugniss der Sage verständlich. Die altrömische Sage besteht bekanntlich einem grossen, vielleicht ihrem grössten Theil nach aus ätiologischen Mythen. Irgend ein altes Denkmal war vorhanden, man wünschte zu wissen, wo es herkam; irgend ein auffallender Brauch fand sich im Kultus oder in der Volkssitte, man fragte, wie er entstanden sei. Die Antwort schöpfte man aber nicht aus wissenschaftlicher Untersuchung, sondern aus der Phantasie: unter Benützung der Anhaltspunkte, die in der sonstigen Sage oder in dem gegebenen Fall vorlagen, ersann man sich, wie es zugegangen sein könnte, und diese pragmatische Vermuthung erzählte und glaubte man dann als Geschichte. Dabei ist, sofern es sich um die Erklärung eines Gebrauchs handelt, die stehende Wendung die, dass die spätere Uebung von einem Vorfall hergeleitet wird, bei welchem dasselbe vorbildlich geschehen sein soll, was in der Folge, sei es in gleichartiger oder blos in symbolisch andeutender Weise geschah. So sollte der Lauf nackter Jünglinge an den Lupercalien daher stammen, dass Romulus und Remus den Räubern, die während eines athletischen Spiels ihr Vieh wegtrieben, nackt, wie sie waren, nachgeeilt waren. Die Heimführung der Braut soll im Hochzeitbrauch als gewaltsame Entführung behandelt worden sein, weil die ersten römischen Frauen, die Stammesmütter der dreissig Kurien, von ihren Männern gewaltsam geraubt worden waren, und der Hochzeitruf Talassio von einem Rufe herstammen, der bei jener Gelegenheit gehört worden sei. Von der fruchtspendenden Göttin Anna Perenna wurde erzählt, sie

sei ursprünglich eine alte Frau gewesen, welche der Plebs bei der Secession auf den heiligen Berg (494 v. Chr.) Brod gebacken habe, und zur Erinnerung daran ergebe sich die Plebs an ihrem Feste dem Wohlleben; und um die Beziehungen ihres Kultus zu dem des Mars, und die bei demselben übliche Absingung zotenhafter Lieder zu erklären, wurde jenes Märchen von dem Streich, welchen sie dem in Minerva verliebten Mars gespielt haben sollte, beigefügt, das sich bei Ovid F. III, 675 ff. findet. Dass bei dem Herkulesdienst an der *Ara maxima* nur den Tempeldienern ein Antheil am Opferschmaus zufiel, erklärte man durch die Angabe, bei der Einsetzung dieses Kultus seien zwei Geschlechter mit seinen Functionen betraut worden, von denen aber nur das eine sich rechtzeitig, das andere erst nach dem Mahl eingestellt habe; und indem man auf die letzteren den Namen eines bestehenden Geschlechtes, der Pinarier („Hungerer", als ob es von πεινᾶν herkäme), übertrug, nannte man die andern um des Gegensatzes willen Potitier („Besitzer"); weil es aber in Wirklichkeit gar keine poticische Gens gab, sondern jener Kultus von Staatssklaven besorgt wurde, fügte man bei, Appius Claudius (derselbe, der in unserer Geschichte auftritt) habe die Potitier beredet, ihre Verrichtungen Staatssklaven zu überlassen, und in Folge dieses Frevels sei das ganze Geschlecht ausgestorben. Ebenso erklärt Plutarch qu. rom. 60 die Ausschliessung der Frauen von den Opfern auf der *Ara maxima* daraus, dass bei ihrer Stiftung Carmenta mit ihren Frauen zu spät gekommen sei. Noch viele andere Beispiele dieser Aetiologie liessen sich anführen; ein sehr bezeichnendes wird uns sogleich vorkommen.

Der gleiche Ursprung ist nun für einige Züge unserer Erzählung keinenfalls zu bezweifeln. Ihre Maskenzüge haben die Tibicines sicher nicht desswegen gehalten, weil sie damals von Tibur maskirt zurückkehrten, sondern um jenen Gebrauch zu erklären, wurde erzählt, sie seien in Masken und Frauenkleidern zurückgekommen, wofür man dann bald diesen bald jenen näheren Grund, einer so unwahrscheinlich wie der andere, aussann. Ebenso verhält es sich mit ihrer Betrunkenheit;

denn dass es bei dem ausgelassenen Künstlerfest an Betrunkenen nicht fehlte, würden wir auch ohne das Zeugniss Censorin's *) glauben. Auch dieser Zug musste in dem Hergang bei der Stiftung der Feier sein Vorbild haben: weil sich die Musikanten bei ihrem Feste zu betrinken pflegten, mussten sie schon damals betrunken gewesen sein. Dass ferner der Umzug der feiernden Künstler zu Wagen gehalten wurde, wird zwar nicht ausdrücklich überliefert; aber es ist an sich so denkbar, dass die Vermuthung in ihrem Rechte sein wird, die nächtliche Wagenfahrt, durch welche die Ausgewanderten, abenteuerlich genug, von Tibur nach Rom zurückgebracht werden, sei gleichfalls nicht aus der Erinnerung an einen geschichtlichen Vorgang geflossen, sondern zur Erklärung des späteren Gebrauchs erdichtet. Mit diesen Zügen hängt endlich auch das Gelage in Tibur zu eng zusammen, als dass wir nicht auch darüber ebenso urtheilen müssten; und so mag namentlich die eigenthümliche, von Ovid und Plutarch übereinstimmend gebrachte Angabe über die Einladung durch einen Freigelassenen und die Auflösung der Gesellschaft durch den Ruf: „der Patron kommt", in den stehenden Scherzen des Maskenfestes einen Anlass gehabt haben, wenn wir diesen auch nicht mehr nachweisen können. Wie verhält es sich dann aber mit dem Auszug nach Tibur selbst? Dieser Auszug ist so sehr blos ein Mittel, um die Rückkehr der Betrunkenen und Vermummten herbeizuführen, dass er mit ihr steht und fällt; die ganze Geschichte ist von Anfang bis zu Ende darauf angelegt, den Mummenschanz des Quinquatrusfestes geschichtlich zu erklären: ist nun diese Erklärung unverkennbar fabelhaft, so haben wir kein Recht, das weitere, was ihr blos zur Unterlage dient, für geschichtlich zu halten. Die Umzüge der Musikanten an ihrem Zunftfest wurden davon hergeleitet, dass sie einmal in der gleichen Weise, wie später, auf Wagen und vermummt, in

---

*) Di. nat. 12, 2: es sei den *tibicines* erlaubt, *Quinquatribus minusculis, i. e. idibus Juniis, urbem vestitu quo vellent personatis temulentisque pervagari.*

trunkenem Zustand, eingezogen seien; um aber einziehen zu können, mussten sie vorher ausgezogen sein, und wenn für diesen Auszug ein Motiv gesucht wurde, so lag es in Rom, schon nach den Secessionen der Plebs, nahe genug, an eine Kränkung zu denken, die sie veranlasst habe, Rom ihre Dienste zu entziehen. Aus diesen einfachen Motiven erklärt sich der ganze wesentliche Inhalt unserer Erzählung. Warum sie aber gerade nach Tibur gezogen sein sollten, dafür, könnte man sagen, lasse sich zwar kein bestimmter Grund angeben; da sie aber doch irgendwohin gezogen sein mussten, habe Tibur so gut, wie jeder andere Ort in der Nähe, gewählt werden können. Indessen hatte ohne Zweifel auch dieser Zug seine nähere Veranlassung. Möglich, dass sich der Festzug an den Quinquatrus, um die Stadt ihrer ganzen Breite nach zu durchschreiten, vom esquilinischen, nach Tibur führenden Thor aus, über das Forum zum Tempel der Minerva auf dem Aventin bewegte. Möglich aber auch, dass das Kommen von Tibur und daher auch die Auswanderung nach Tibur nur einem Wortspiel, wie diese in allen ätiologischen Mythen, und ganz besonders in den römischen, eine so bedeutende Rolle spielen, ihre Entstehung verdanken; es wäre wenigstens ganz im Styl solcher etymologischen Volkswitze, wenn die Tibicines als „die aus Tibur" behandelt, und etwa auch in diesem Sinn bei ihrem Umzug angeredet wurden, oder wenn der Zug irgendwo angehalten und befragt wurde, wo er herkomme, und darauf geantwortet wurde: von Tibur. So erklärt sich unsere ganze Erzählung, auch wenn ihr gar kein bestimmter geschichtlicher Vorfall zu Grunde liegt, als ein scherzhafter ätiologischer Mythus vollständig; und da gerade bei denjenigen Zügen gar keine andere Erklärung möglich ist, in denen die eigentliche Tendenz der Erzählung, die Ableitung des späteren Brauches aus dem angeblichen früheren Vorfall, am unmittelbarsten an den Tag tritt, so werden wir der gleichen Erklärung auch in Betreff ihrer übrigen Bestandtheile überwiegende Wahrscheinlichkeit zuerkennen müssen. Nur darnach könnte man fragen, wie die Sage dazu gekommen sei, den angeblichen Auszug der Musiker an den Namen des

Censors Appius Claudius zu knüpfen; und es ist immerhin möglich, dass irgend eine beschränkende Massregel, die dieser Censor während seiner Amtsführung ergriffen hatte, den Anlass dazu gegeben hat. Sicher ist aber auch diess nicht, denn wie manche Fabel ist nicht ohne jeden thatsächlichen Anhalt an geschichtliche Personen und Ereignisse angeknüpft worden (z. B. die oben angeführte über die *Bona Dea* an die Secession der Plebs); und es ist diess um so weniger, da Livius einen anderen Grund des Auszugs angibt, als Ovid, Plutarch aber statt des Censors Appius Claudius die Decemvirn nennt. Es ist nicht undenkbar, dass der ganze Vorfall ursprünglich in eine frühere Zeit verlegt und mit dem Appius Claudius, welcher die Vorrechte der Tibicines gekränkt haben sollte, der durch seine Gewaltthätigkeit verrufene Decemvir gemeint war, und dass erst in der Folge, als sich sein gleichnamiger Nachkomme (Liv. IX, 24) durch seine strenge, auch in das sacrale Herkommen und die freie Bewegung des Volkslebens rücksichtslos eingreifende Censur einen Namen gemacht hatte, die Verletzung der Tibicines (ähnlich, wie die obenberührte Aufhebung des Dienstes der Potitier an der *Ara maxima*) auf ihn übertragen wurde.

Wie es sich nun hiemit verhält, lässt sich nicht ausmachen. Dass aber eine solche Sagenbildung, wie ich sie in unserem Fall annehme, gerade nach dem Charakter der römischen Volkssage leicht möglich war, dafür möge es mir erlaubt sein, hier noch ein Beispiel anzuführen, welches auch die Erzählung über den Auszug der Tibicines zu beleuchten geeignet ist. Am 11. und 15. Januar wurden der Geburtsgöttin Carmenta in ihrem Heiligthum beim carmentalischen Thor von den Matronen Feste gefeiert, bei denen sie natürlich vor allem um Kindersegen und Bewahrung der Gebärenden angefleht worden sein wird. Ueber diese Feier und das ihr gewidmete Heiligthum geben nun Ovid (F. I, 616 ff.) und Plutarch (qu. rom. 56) folgende Legende. Den Matronen sei einst das Ehrenrecht, auf Wagen *(carpenta)* zu fahren, (welches sie angeblich wegen der patriotischen Aufopferung ihres Goldschmucks nach der

Eroberung Veji's, 396 v. Chr., erhalten hatten*), vom Senat wieder entzogen worden. Ueber diese Kränkung erbittert, haben die sämmtlichen Frauen sich verschworen, dem undankbaren Staat fernerhin keine Nachkommenschaft mehr zu schenken, und sie haben diesen Entschluss ausgeführt, indem sie, nach Plutarch, sich der Berührung ihrer Männer entzogen, oder gar, wie Ovid sagt, alle Kinder vor der Geburt abtrieben. Durch diese terroristische Massregel habe sich denn der Senat gezwungen gesehen, nachzugeben, und ihnen ihre Wagen wieder zu gestatten. Zur Erinnerung daran sei, wie es bei Ovid heisst, der zweite Feiertag eingeführt worden, der nach einer anderen Angabe**) 426 v. Chr. von dem Dictator Aemilius Mamercus gestiftet war; nach Plutarch hätte der Vorfall, als nach der Versöhnung der Frauen sich der Segen der Göttin in leichten und reichlichen Geburten sichtbar erwies, zur ersten Stiftung ihres Heiligthums Anlass gegeben. Hier haben wir nun die reine Fabel, und an einen bestimmten geschichtlichen Anlass der Erzählung ist offenbar in keiner Beziehung zu denken: das ganze ist auf ätiologischem Wege aus der Thatsache, dass Carmenta dieses Heiligthum hatte und an zwei Tagen von den Matronen verehrt wurde, mittelst der unglaublichen Ableitung ihres Namens von den *carpenta* (Ovid freilich meint umgekehrt, die *carpenta* seien wohl nach der *Carmenta* benannt) herausgesponnen. Andererseits aber lässt sich nicht verkennen, dass diese Erzählung der unsrigen in ihrer ganzen Anlage und ihren Motiven ausserordentlich ähnlich ist. In beiden Fällen soll eine Feier, die einer bestimmten Klasse der Bevölkerung eigenthümlich ist, erklärt werden, und diess geschieht durch die Annahme, sie sei zur Erinnerung an einen einzelnen, diese Bevölkerungsklasse betreffenden Vorgang gestiftet worden, welcher näher darin besteht, dass derselben ein ihr zustehendes Recht von der Staatsgewalt entzogen wird,

---

*) Liv. V, 25 u. A. Das Nähere bei Schwegler, Röm. Gesch. III, 229, 4.

**) Vgl. Preller Röm. Mythol. 358.

und sie sich die Zurückgabe desselben durch Einstellung ihrer bisherigen Leistungen für die Gesellschaft erzwingt. Ist nun diese Erzählung in dem einen Fall unbestreitbar eine Dichtung, die jedes geschichtlichen Grundes entbehrt, so wird sich nicht läugnen lassen, dass sie diess in dem andern, durchaus analogen, ebenfalls sein kann. Beide Sagen sind nach Einem Typus gebildet, so wenig sie auch sonst mit einander in Beziehung stehen; beide sind aller Wahrscheinlichkeit nach gleich ungeschichtlich; aber beide sind auch schlagende Beispiele des Weges, auf welchem derartige Erzählungen sich zu bilden pflegten. So unerheblich daher ein Vorfall, wie der Auszug der Pfeifergilde, als geschichtlicher Vorgang auch wäre, so beachtenswerth ist doch immerhin der Beitrag zur römischen Sagengeschichte, den wir ihm entnehmen können, und aus diesem Gesichtspunkt wird auch seine eingehendere Besprechung nicht ungerechtfertigt erscheinen.

IV.

Alexander und Peregrinus.

Ein Betrüger und ein Schwärmer.

(Deutsche Rundschau Januar 1877.)

Der Unglaube, sagt man, und der Aberglaube seien zwei Brüder, die fortwährend im Streit liegen und doch nie von einander lassen können; wo der eine von beiden sich eines Theils der menschlichen Gesellschaft bemächtigt habe, da habe man sicher auch nach dem andern nicht weit zu suchen. Und wenn wir nach Belegen für diesen Satz fragen, nennt man vor allem zwei Perioden, welchen in der Geschichte der menschlichen Geistesentwicklung eine hervorragende Bedeutung zukommt: die Zeiten der römischen Kaiserherrschaft und das achtzehnte Jahrhundert. Diess ist nun auch in gewissem Sinn richtig. Aber es kommt alles darauf an, was man unter Aberglauben und Unglauben versteht. Will man alles das Aberglauben nennen, was reineren Begriffen widerstreitet, so wird man dessen in jeder positiven Religion mehr als genug finden; und nach dem Massstab unseres Wissens und Denkens würde man in dem religiösen Leben und Glauben ganzer Völker und Zeiten — wie diess ja früher nur allzu gewöhnlich war — nichts als Aberglauben sehen können. Dann liesse sich aber nicht behaupten, der Aberglaube sei immer mit dem Unglauben verschwistert; da gerade bei solchen Völkern und in solchen Zeiten ein Zweifel an der Wahrheit des überlieferten Glaubens nur selten gewagt wird. Soll andererseits jeder ein Un-

gläubiger heissen, der einem thatsächlich bestehenden und anerkannten Glauben widerspricht, so müsste man alle Reformatoren, alle, die sich um Aufklärung der religiösen Begriffe, um Läuterung des frommen Gefühls, um Veredlung der Gottesverehrung ein Verdienst erworben haben, den Ungläubigen zuzählen. Der grossen Mehrzahl ihrer Zeitgenossen haben sie ja auch alle dafür gegolten. Leibniz war als der „Glaubenichts" verschrieen, Sokrates ist als Götterfeind verurtheilt worden; und in den Jahrhunderten vor Constantin waren es die Christen, an die man zuerst dachte, wenn von Atheisten die Rede war. Dass aber diese Art von „Unglauben" den Aberglauben nicht allein zum Gegner, sondern auch zum Begleiter habe, kann man nicht sagen. Nicht einmal von den wirklich Ungläubigen, von denen, die überhaupt keine Religion haben und haben wollen, wird man ohne weiteres annehmen können, sie seien desshalb für den Aberglauben empfänglicher, als andere; und andererseits findet man grosse Theile der menschlichen Gesellschaft, deren Religion zu einem äusserlichen Cärimonienwesen, einem geistlosen Aberglauben, entartet ist, ohne dass von irgend jemand die Kraft jener Cärimonien oder die Wirklichkeit der Wesen bestritten würde, auf die sie sich beziehen. Nur dann ist der obige Satz richtig, wenn man unter dem Aberglauben nicht jeden religiösen Irrthum versteht, sondern blos denjenigen, welcher für den Glaubenden selbst seine Wahrheit verloren, der ihm für sein religiöses Leben etwas zu leisten und zu bedeuten aufgehört hat, der aber trotzdem festgehalten wird; und unter dem Unglauben nicht jede Bestreitung des überlieferten Glaubens, sondern nur eine solche, die von keinem Ernst der Gesinnung, keiner eigenen Ueberzeugung getragen ist, die das, was anderen heilig ist, desshalb hasst, weil ihr selbst nichts heilig ist, mit Einem Worte, die frivol ist. Bei dieser Art von Aberglauben und dieser Art von Unglauben ist es allerdings sehr erklärlich, dass beide einander theils voraussetzen, theils hervorrufen. Der Aberglaube in diesem Sinn ist ein wurmstichiger Glaube; ein Glaube, der den Unglauben in sich trägt, dem dieser

seinen innersten Kern zerstört und nur die leere Hülse übrig gelassen hat, der daher nur über sich selbst aufgeklärt, nur zum Bewusstsein seiner wahren Beschaffenheit gebracht zu werden braucht, um in Unglauben umzuschlagen. Der Unglaube seinerseits ist eine Verneinung, die an keiner Bejahung ihren Halt hat, ein Aufgeben der Religion ohne anderweitigen Ersatz. In dieser Leere werden es die wenigsten auf die Dauer aushalten, sie werden statt des Glaubens, den sie verloren haben, einen anderen suchen; da es ihnen aber an einer positiven Ueberzeugung fehlt, fehlt es ihnen auch an einem sicheren Urtheil über Wahr und Falsch. Frivol, wie sie sind, bezweifeln sie in ihrem Innersten jede Wahrheit, lassen sich aber ebendesshalb am Ende, wenn einmal etwas geglaubt werden soll, alles gleich sehr gefallen. Was ihnen früher einen äusseren Halt bot, gewährt ihn nicht mehr; frei auf eigenen Füssen zu stehen, haben sie nicht gelernt; so halten sie sich an das nächste beste, ohne doch ernstlich daran zu glauben: der Unglaube treibt sie dem Aberglauben, die Oberflächlichkeit ihres Zweifels einem oberflächlichen Fürwahrhalten in die Arme.

Eine solche Mischung von Glaubensbedürfniss und Zweifel, und weiterhin von Aberglauben und Unglauben, wird sich nun im grossen immer nur da finden, wo ein namhafter Theil der Gesellschaft im Uebergang von einer veralteten Bildungsform zu einer neuen begriffen ist, die, mit jener verglichen, sich als eine freiere und aufgeklärtere darstellt. Eben diess war denn auch wirklich in den Perioden der Fall, die uns oben als Beispiele für jene Erscheinung gedient haben. Wenn uns in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts neben einer Freigeisterei, die ihren Atheismus selbstgefällig zur Schau trug, eine seltsame Vorliebe für alles geheimnissvolle und magische auffällt, wenn das Zeitalter Diderot's und Holbach's auch das Mesmer's und Cagliostro's war, und wenn nicht selten die gleichen Gesellschaftsklassen und die gleichen Personen für beides zugleich schwärmten, heute mit den Aufklärern gegen den Aberglauben loszogen und morgen zu einem Wahrsager

oder Geisterbeschwörer ihre Zuflucht nahmen, so sind diess die charakteristischen Züge einer Zeit, in der das Alte keinen Halt mehr gewährt und das Neue, das man sucht, noch nicht da ist. Eines äusserlich gewordenen Kirchenthums, eines unverständlichen Lehrsystems ist man überdrüssig; aber die wenigsten sind dessen, was an seine Stelle treten soll, so sicher, in ihrer Aufklärung so befriedigt, dass sie nicht immer wieder der eben verlassenen Stützen bedürften. Allein zu dem Glauben und den Gebräuchen, die dem Spott der starken Geister erlegen sind, kann man kein Herz mehr fassen. Man greift daher nach den alten Zaubermitteln in anderer Umhüllung: die priesterliche Magie wird verschmäht, die neu auftretenden Geheimnisskrämer und Gaukler finden ihre Rechnung.

Nicht anders haben wir auch die verwandten Erscheinungen in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung zu beurtheilen. Der alte Götterglaube der Griechen und Römer war damals schon längst durch Zweifel erschüttert, die sich aus den Schulen der Philosophen seit Jahrhunderten in immer weitere Kreise verbreitet hatten. Wer einer wissenschaftlichen Bildung bedurfte, der suchte sie bei den Philosophen, und er konnte sie nur hier suchen. Unter allen diesen Philosophen war aber nicht Einer, welcher die Vorstellungen des Volkes und der Dichter über die Götter noch ernstlich getheilt hätte. Ob Peripatetiker oder Akademiker, ob stoische Pantheisten oder epikureische Deisten: darüber waren sie alle einverstanden, dass jene Vorstellungen nichts anderes seien, als Mythen; nur dass ihnen die einen einen tieferen Sinn unterlegten, während sie von den andern mit der wissenschaftlichen Vornehmheit eines Aristoteles und Plato zur Seite geschoben oder mit dem aufklärerischen Fanatismus Epikur's verunglimpft wurden. Für die Gebildeten war nicht allein in der griechischen, sondern auch in der römischen Welt die Philosophie an die Stelle der Volksreligion getreten; und auch wer kein Schulphilosoph war, hatte sich doch in der Regel die allgemeinsten Resultate der einen oder der anderen Schule angeeignet, oder

sich auch aus den Lehren verschiedener Schulen einen Glauben, wie er ihm zusagte, zurechtgemacht. Aus den oberen Klassen der Gesellschaft senkte sich diese Denkweise mit der Zeit immer mehr in die tieferen Schichten herab, und so fehlte es freilich vom Standpunkt der alten Religion aus nicht an Veranlassung, über die zunehmende Ausbreitung des Unglaubens, das Verschwinden der Gottesfurcht und Frömmigkeit zu klagen. Aber wenn schon von den Philosophen nicht wenige, im ersten und zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung wohl die Mehrzahl, sich bemühten, den offenen Bruch mit der Volksreligion zu umgehen, in die mythischen Göttergestalten und ihre Geschichte, je abenteuerlicher sie sich ausnahm, um so gewisser, mit der vollen Willkür der ausschweifendsten Allegorie philosophische Lehrsätze hineinzudeuten, so begnügten sich die Ungelehrten in der Regel noch viel weniger mit den Brosamen, die ihnen von den Tischen der Gelehrten zugefallen waren; je weniger sie vielmehr auf dem Boden ihres altväterlichen Glaubens noch feststanden, in den herkömmlichen Religionsübungen und Kultusgebräuchen sich befriedigt fanden, um so lebhafter und allgemeiner entwickelte sich die Neigung, durch den Beistand auswärtiger Gottheiten und durch ungewohnte Formen der Gottesverehrung die innere Beruhigung und die äusseren Lebensgüter zu erlangen, welche man von der Verehrung und der Gunst der einheimischen Götter zu gewinnen nicht mehr recht vertraute. Von Rom aus wandte man sich hiefür in der älteren Zeit vorzugsweise an die Griechen; aus Griechenland, seit Alexander und seine Nachfolger den Orient den Hellenen erschlossen hatten, an die asiatischen Völker, die aus dem unerschöpflichen Vorrath ihrer vielgestaltigen Religionen immer neue Götter und Gottesdienste spendeten. Seit vollends die römischen Waffen über den Nil und den Euphrat vordrangen, seit zahllose Bewohner der östlichen Länder als Kriegsgefangene, als Sklaven, als Soldaten, als Handelsleute, als Handwerker, als Astrologen, Magier, Gaukler und Priester in das Abendland einwanderten, seit Syrien und Kleinasien, Nordafrika und Aegypten von römischen Beamten

regiert, mit römischen Heeren besetzt waren, ergoss sich ein immer breiterer Strom orientalischen Glaubens und Aberglaubens in den Westen, und vor allem in die Hauptstadt des grossen Weltreichs, nach der alle guten und schlechten Elemente der Zeit hindrängten, um sich an dem Orte zur Geltung zu bringen, wo sie sich im Fall des Gelingens auf den grössten Gewinn und den durchgreifendsten Erfolg Rechnung machen konnten. Ihren Höhepunkt erreichte diese Religionsmengerei seit dem Ende des zweiten christlichen Jahrhunderts, als längere Zeit Orientalen und Halborientalen den römischen Kaiserthron einnahmen, und bald auch die Philosophie im Neuplatonismus sich einem immer massloseren Synkretismus in die Arme warf. Zu welcher Macht aber der Aberglaube auch schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in der römisch-griechischen Welt herangewachsen war, welche Bewunderung selbst die unsinnigsten Excesse der Schwärmerei fanden, was sich andererseits alle Theile der damaligen Gesellschaft von gewandten Betrügern bieten liessen, davon hat uns, neben anderen, der bekannte Satyriker Lucian aus eigener Anschauung zwei denkwürdige Beispiele in der Geschichte seiner Zeitgenossen, des paphlagonischen Propheten Alexander von Abonuteichos und des Cynikers Peregrinus, aufbewahrt.

Die Geburt Alexander's fällt unter die Regierung Trajan's, sein Tod in das letzte Jahrzehend Mark Aurel's; jene etwa 102—105, dieser 172—175 unserer Zeitrechnung. Lucian, der mit ihm, wie wir sehen werden, in seinen späteren Jahren in eine gefährliche Berührung kam, beschreibt ihn als einen hochgewachsenen, stattlichen Mann von würdigem Aussehen, ehrfurchtgebietendem Blick und gewinnendem Wohlklang der Stimme; nur die Haare, welche sein Haupt in reicher Fülle umgaben, waren damals grösstentheils fremde. In seiner Jugend war er nach Lucian ein ungewöhnlich schöner Mensch gewesen. Ebenso hervorstechend war seine geistige Ausstattung, wie man diess nach der Rolle, die ihm zu spielen gelang, gerne glauben wird. Schlau und verwegen, gewissenlos und frech, wusste er doch jeden durch seine entgegenkommende Freund-

lichkeit, seine anscheinende Biederkeit und Einfachheit für sich einzunehmen; kühn und erfinderisch, war er um die Mittel zur Ausführung seiner Pläne nie verlegen. Als junger Mensch hatte er seine Schönheit zu dem schmählichsten Gewerbe gemissbraucht. Auf diesem Wege war er mit einem früheren Schüler des berühmten neupythagoreischen Wundermanns Apollonius von Tyana bekannt geworden, einem Arzte, der aber auch mit magischen Künsten gute Geschäfte machte. Von diesem wurde er zum Gehülfen angenommen und nicht blos in sein ärztliches Wissen, sondern auch in seine übrigen Geheimnisse eingeweiht; mit der neupythagoreischen Schule, einer von den Brutstätten abergläubischer Speculation, sehen wir ihn auch später im Zusammenhang, indem er den Weisen aus Samos anpreist, sein Dogma von der Seelenwanderung für sich verwendet, und sich selbst als wiedererschienenen Pythagoras aufspielt. Nach dem Tode seines Meisters verband er sich mit einem Spiessgesellen ähnlichen Schlages, Namens Kokkonas, zu gemeinschaftlichem Gewerbebetrieb; und nachdem sie Bithynien und Macedonien als Zauberer und Wahrsager durchzogen hatten, fassten sie den Plan, ein neues Orakel zu begründen. Als der geeignete Ort dafür wurde Alexander's Heimath, die kleine paphlagonische Stadt Abonuteichos, gewählt, welche an der Südküste des schwarzen Meeres, westlich von Sinope, lag; denn seine paphlagonischen Landsleute, versicherte Alexander, seien so abergläubisch und dem Orakelwesen so blind ergeben, dass sie nirgends günstigere Aussichten haben könnten. Um aber den Plan schon von weitem vorzubereiten, wurden zunächst im Apollotempel zu Chalcedon (an der kleinasiatischen Küste, gegenüber von Byzanz) ein paar Erztafeln vergraben und dann wieder aufgefunden, die verkündeten, dass Asklepios und sein Vater Apollo sofort nach Abonuteichos übersiedeln werden. Was die beiden Gauner damit bezweckten, traf ein: die Kunde von dem merkwürdigen Funde verbreitete sich schnell über die benachbarten Länder; die guten Bürger von Abonuteichos fühlten sich durch die Absicht des Heilgottes, ihr Landstädtchen zu seiner Residenz

zu machen, ausserordentlich geschmeichelt, und beschlossen, ihm einen Tempel zu errichten, an dessen Bau sie auch sofort durch Ausgrabung der Fundamente Hand anlegten. Um die Sache dort weiter in Scene zu setzen, begab sich Alexander in seine Heimath; Kokkonas, der ihm später nachfolgen sollte, starb noch in Chalcedon. Orakelsprüche, die der neue Prophet in Umlauf gesetzt hatte, darunter auch einer der alten Sibylle, kündigten ihn seinen Mitbürgern als einen Nachkommen des Perseus und einen leiblichen Sohn des Podaleirios an, der selbst bekanntlich der Sohn des Asklepios war. Dieser hohen Abkunft entsprach denn auch sein Auftreten. Im Purpurgewand, mit einem Säbel umgürtet, wie ihn sein Urahne Perseus getragen haben sollte, hielt er seinen Einzug; wenn der Gott über ihn kam, gerieth er in Ekstase und zeigte, wie ein Schamane, einen künstlich gemachten Schaum vor dem Munde; er that mit Einem Wort alles, um seine leichtgläubigen Landsleute zu überzeugen, dass sie wirklich einen Liebling der Götter und einen Propheten höheren Ranges unter sich hätten.

Nach diesen Vorbereitungen ward nun der Ausführung des schwindelhaften Unternehmens näher getreten. Eine Hauptrolle war dabei einer grossen gezähmten Schlange zugedacht, die der Gaukler schon früher angekauft und an sich gewöhnt hatte. In der Gestalt dieses seines heiligen Thieres sollte nämlich Asklepios in seine neue Residenz einziehen. Zu dem Ende nahm Alexander zunächst eine kleine Schlange, steckte sie in die leere Schale eines Gänseei's und legte dieses nächtlicher Weile in das Wasser eines Grabens, der für die Fundamente des neuen Tempels ausgehoben war. Am anderen Morgen lief er dann nackt, mit einem Gurt um die Lenden und seinem Säbel an der Seite, auf den Markt und verkündete in enthusiastischen, halb verständlichen Worten die Ankunft des Gottes. Von da rannte er auf die Baustätte des Tempels, die halbe Stadt hinter ihm her, und nach mancherlei Gebeten und Hymnen wurde dann wirklich der neugeborene Gott vor aller Augen in seinem Ei aufgefunden. Statt seiner zeigte der Prophet nach einigen Tagen der Menge, die von allen Seiten

herbeiströmte, die ausgewachsene Schlange, welche er hiefür schon längst in Bereitschaft gehalten hatte; was natürlich bei derselben kein Bedenken, sondern nur ein gläubiges Staunen über das schnelle Wachsthum des Gottes hervorrief. Ebensowenig kam man darauf, dass das wunderbare Aussehen der göttlichen Schlange das Werk eines gemeinen Taschenspielerstücks war. Statt ihres eigenen Kopfes liess nämlich Alexander, wenn er sich mit der Schlange um den Hals in seinem halb dunkeln Gemach zeigte, einen aus Leinwand verfertigten bemalten Schlangenkopf aus seinem Gewand hervorstehen, der eine gewisse Aehnlichkeit mit einem Menschengesicht zeigte und so eingerichtet war, dass er durch einen Zug mit Pferdehaaren geöffnet und geschlossen werden konnte. In der Folge wurde sogar eine Röhre in diesen Kopf geführt, mittelst deren ein Helfershelfer den Gott sprechen lassen konnte; doch waren solche „selbstgesprochene" Orakel eine grosse Vergünstigung, die besonders gut bezahlt werden musste.

Nachdem für den Gott gesorgt war, wurde das Orakel eröffnet. Die eben geschilderten Vorgänge hatten ein hinreichendes Aufsehen erregt, um demselben von vorne herein den nöthigen Zulauf zu sichern. Durch Paphlagonien und Galatien, Bithynien und Thracien verbreitete sich das Gerücht von dem neu erschienenen Gott Glykon, wie er sich nannte. Bilder desselben aus Erz und aus Silber, Zeichnungen und Gemälde wurden verfertigt und fleissig gekauft; und als sein Prophet ankündigte, dass der Gott an einem bestimmten Tage seine Sprüche ertheilen werde, fehlte es nicht an Gläubigen, welche die Zukunft durch ihn zu erfahren begehrten. Die Orakel erfolgten in der Regel in der Art, dass die, welche sie nachsuchten, ihre Anfragen in einer versigelten Schrift übergaben; diese wurde ihnen dann im Asklepiostempel feierlich zurückgegeben, und bei ihrer Eröffnung fanden sie die Antwort des Gottes darunter geschrieben. Alexander hatte natürlich die Sigel unbemerkt geöffnet und wieder verschlossen; denn diese Kunst stand schon im Alterthum nicht weniger in Blüthe, als in den schwarzen Kabineten der Neuzeit, und Lucian be-

schreibt uns die Kunstgriffe des näheren, deren man sich hiefür bediente. Nur wenn der Prophet die Eröffnung einer besonders sorgfältig verschlossenen Schrift zu schwierig fand, ertheilte er die Antwort auch wohl mündlich; dann aber meist in so zweideutigen Worten, dass man alles beliebige darin finden konnte. In der Abfassung der Orakel, die herkömmlicher Weise in Versen zu erfolgen pflegte, scheint Alexander mit vielem Geschick verfahren zu sein. Die zahlreichen Bitten um Heilmittel gegen Krankheiten half ihm seine ärztliche Kunst beantworten; und wenn auch die Mittel nicht immer anschlugen, so hätte es doch wunderbar zugehen müssen, wenn es ihm nicht leicht gemacht worden wäre, den Glauben an dieselben ebensogut aufrechtzuerhalten, wie diess heute noch Hunderten von Quacksalbern, Wunderdoctoren und Verkäufern von Geheimmitteln gelingt. In anderen Fällen wusste er sich durch die Dunkelheit und Zweideutigkeit seiner Sprüche zu decken, oder er liess den Gott seine Versprechungen verclausulirt geben: „Eure Wünsche sollen erfüllt werden, wenn es mein Wille ist und mein Prophet für euch bittet." Hatte endlich der Erfolg eine seiner Weissagungen zu augenscheinlich widerlegt, so fehlte es ihm nicht an der Unverschämtheit, dieselbe abzuläugnen und sie in den Orakelsammlungen, die er von Zeit zu Zeit erscheinen liess, durch eine andere, die das Gegentheil aussagte, zu ersetzen. Bisweilen setzte er auch Weissagungen in Umlauf, die er erdichteten Personen gegeben haben wollte, um durch die unbegreifliche Genauigkeit ihrer Vorhersagen Staunen zu erregen. Dabei wusste er die Reclame trotz den neuesten Erfindern von Gnaden- und Wallfahrtsorten, Wunderwassern und Universalmitteln zu handhaben. Gab es damals auch noch keine Zeitungen, die man dazu benutzen konnte, so war dafür die Sage um so geschäftiger, und der fromme Gaukler unterliess nichts, um diese zu seinen Gunsten in Bewegung zu setzen. Er verschickte seine Sendlinge in ferne Provinzen, um von den Wundern zu erzählen, die sein Gott durch ihn verrichtet haben sollte: wie er Diebe und Räuber ermittelt, entlaufene Sklaven aufgefunden, verborgene Schätze

nachgewiesen, selbst den einen oder anderen Todten erweckt habe. Er wusste sich ferner sehr geschickt über die Verhältnisse und die Wünsche der Personen zu unterrichten, die seinen Rath einholten. Die Boten, die man ihm schickte, wurden ausgefragt und bestochen, in Rom und anderen grossen Städten wurden Agenten unterhalten, die ihm Gläubige zuführten und zugleich deren Anliegen auskundschafteten. Sehr wohl berechnet war es auch, dass er die, die ihn befragten, bisweilen an andere berühmte Orakel verwies: die Priester dieser Orakel wussten ein so collegialisches Verhalten zu schätzen, und schliesslich gewannen beide Theile, wenn eine Hand die andere wusch. Die Mittel, deren er sich bediente, sind so, wie man sieht, im wesentlichen die gleichen, welche das geistliche, und vielfach auch die gleichen, welche das weltliche Gründerthum bis in unsere Tage herab mit immer neuem Erfolg in Anwendung gebracht hat.

Derjenige, den Alexander erreichte, war allerdings ein so glänzender, wie er nur selten einem so ganz und gar nur auf den Betrug gestellten, jeder höheren Bedeutung und jeder eigenen Ueberzeugung seines Urhebers ermangelnden Unternehmen in den Schoss gefallen ist. Wie gross der Zudrang zu seinem Orakel war, sieht man aus der für jene Zeit ausserordentlich hohen Summe, die es ihm einbrachte. Für jede Frage, die man ihm vorlegte, liess er sich eine Drachme und zwei Obolen, etwa eine Mark unseres Geldes, bezahlen, und er soll auf diesem Wege siebzig- bis achtzigtausend Drachmen (56,000—64,000 Mark) im Jahre verdient haben, da ihm seine zahlreichen Besucher nicht selten zehn oder fünfzehn Fragen auf einmal überreichten. Durch diese gute Einnahme wurde er in den Stand gesetzt, eine ganze Schaar von Gehülfen der verschiedensten Art zu besolden und mittelst derselben sein Geschäft immer schwunghafter zu betreiben. Nach Lucian's Versicherung waren schliesslich zwei eigene Exegeten mit der Erklärung seiner räthselhaften Sprüche beschäftigt, die sich dabei so gut standen, dass jeder von ihnen von seinem Einkommen ein attisches Talent (4800 Mark) an Alexander abgeben konnte.

Am meisten kamen aber diesem die Verbindungen zu statten, die ihm in Rom anzuknüpfen gelang; und hier war es namentlich ein gewisser Rutilianus, den er mit Leib und Seele in sein Netz zu ziehen wusste. Dieser Mann, sonst ganz ehrenwerth, hatte bedeutende Staatsämter bekleidet und stand nicht allein in der vornehmen Gesellschaft sondern auch am kaiserlichen Hof in hohem Ansehen; dabei war er aber so abergläubisch, dass er, wie Lucian sagt, an keinem bekränzten oder mit Oel gesalbten Stein (wir würden sagen: an keinem Heiligenbild) vorbeigehen konnte, ohne niederzufallen und sein Gebet zu verrichten. Als er von dem neuen Licht hörte, das in Paphlagonien aufgegangen sein sollte, bestürmte er sofort den Propheten mit Botschaft über Botschaft. Alexander seinerseits wusste die Diener des vornehmen Mannes so geschickt zu behandeln, und diese selbst wussten so gut, was ihr Herr von ihnen hören wollte, dass ihre Nachrichten den letzteren in Feuer und Flamme versetzten: Rutilianus wurde der begeistertste Apostel des paphlagonischen Propheten, er warb für ihn bei allen seinen Bekannten und brachte es wirklich so weit, dass das Orakel von Abonuteichos bei den Spitzen der römischen Gesellschaft förmlich Mode wurde. Die Abgesandten der reichen und vornehmen Römer drängten sich um den Wahrsager, und selten kam einer nach Hause, der nicht von seiner liebenswürdigen Aufnahme entzückt, durch seine Geschenke gewonnen gewesen wäre, der nicht alle die Wunder, welche von ihm erzählt wurden, bereitwillig weitererzählt und nöthigenfalls mit neuen Erfindungen bereichert hätte. Die Herren selbst freilich hatten es mitunter zu bereuen, dass sie sich an Alexander gewandt hatten; denn ihre Anfragen waren nicht immer so ganz harmlos; sie betrafen nicht blos Krankheiten, Erbschaften und ähnliche Dinge, sondern bisweilen auch Staatsangelegenheiten: wie lange der Kaiser noch leben, wen er zum Nachfolger haben werde und dergleichen. In Rom waren aber Fragen dieses Inhalts bei Wahrsagern eine gefährliche Sache; sie waren gesetzlich verpönt und konnten ihrem Urheber einen Hochverrathsprocess zuziehen. Es war daher

zwar ein schmählicher Vertrauensmissbrauch, im übrigen aber ganz schlau von Alexander, wenn er die Schreiben, welche derlei verfängliche Dinge enthielten, zurückbehielt: er hatte die Verfasser derselben damit in der Hand und war sicher, dass sie seine Verschwiegenheit mit reichen Geschenken erkaufen würden.

Rutilianus selbst wurde von dem Propheten in der unglaublichsten Weise übertölpelt; aber er forderte freilich, wie auch Lucian bemerkt, den Betrug durch seine kindische Leichtgläubigkeit in einer Weise heraus, dass man in diesem Falle dem Betrogenen fast noch mehr Schuld beimessen muss, als dem Betrüger. Als er Alexander befragte, wen er seinem Sohne zum Lehrer geben sollte, antwortete dieser: Pythagoras und Homer. Der Junge starb nun zwar wenige Tage darauf. Allein der Vater selbst gab nun dem Orakel die Deutung: eben diess habe der Gott zu verstehen geben wollen, dass sein Sohn demnächst mit dem Dichter und dem Philosophen im Hades zusammen sein werde. Ein andermal fragte der Römer, zu dessen Glaubensartikeln die pythagoreische Lehre von der Seelenwanderung gehörte, wessen Seele in ihm selbst sei, und war ohne Zweifel sehr befriedigt von der Antwort: er sei erst Achill, dann Menander gewesen*), und werde dereinst ein Sonnenstrahl werden, nachdem er sein Leben auf 180 Jahre gebracht habe. Fühlte sich doch einer seiner Glaubensgenossen, ein gewisser Sacerdos aus Tios, von der Auskunft, dass er nach seinem Tode zuerst zwar ein Kamel und alsdann ein Pferd, schliesslich aber ein Prophet, wie Alexander, werden solle, so beglückt, dass er die Unterredung mit dem Gotte Glykon, worin ihm dieser Aufschluss ertheilt worden war, in einer Inschrift verewigte, die Lucian selbst gesehen zu haben

---

*) Eine Zusammenstellung des homerischen Helden mit dem attischen Lustspieldichter, die wir uns vielleicht aus der Vorliebe des Rutilianus für den einen und den andern zu erklären haben. Abgesehen davon ist sie für uns freilich etwas auffallend; doch immerhin erträglicher als das, was der Setzer beim ersten Abdruck dieser Abhandlung daraus machen wollte, indem er den Menander in Neander verwandelte.

versichert. Das ärgste aber, was sich Rutilian aufbinden liess, betraf seine Heirath. Nach dem Tode seiner Frau befragte er seinen geistlichen Berather über seine Wiederverheirathung, und dieser gab ihm ohne vieles Bedenken den Bescheid: „Freie die Tochter du nur Alexander's und der Selene." Von der letzteren nämlich, der Mondsgöttin, die sich in ihn verliebt habe, wollte er seine Tochter haben. Und sein Verehrer war Thor genug, auch diesem Orakel zu gehorchen und als sechzigjähriger Mann, ein Römer vom höchsten Range, die Tochter des paphlagonischen Schwindlers zu heirathen; wobei er es, sagt Lucian, nicht unterliess, sich der Gunst seiner Schwiegermutter, der Selene, durch ganze Hekatomben zu versichern.

Mit dieser Verwandtschaft im Rücken kannte nun die Frechheit des Betrügers vollends kein Mass. Nachdem er in Rom festen Fuss gefasst hatte, benahm er sich wie ein öffentlich anerkannter Vertreter der Gottheit. Er bot den Städten im römischen Reiche durch Abgesandte seinen Beistand gegen Seuchen, Feuersbrünste und Erdbeben an; und wie man in der christlichen Kirche seiner Zeit zur Abwendung der Türkengefahr und anderer Uebel eigene Gebetsformeln empfohlen hat und deren heute noch empfiehlt, so verbreitete er während der Pest, die unter Mark Aurel grosse Verheerungen anrichtete, einen Vers auf Apollo, den man allenthalben an die Thüren schrieb, um die Krankheit dadurch zu bannen. Um die gleiche Zeit (169 n. Chr.), als der eben genannte Kaiser an der Donau gegen die Markomannen zu Felde lag, brachte er es durch einen Orakelspruch zu Stande, dass jene alberne Komödie mit den zwei Löwen aufgeführt wurde, von der aus anderer Veranlassung schon S. 128 f. die Rede war. Als dann aber das römische Heer eine schwere Niederlage erlitt, wusste sich der Prophet nur mit der verbrauchten Ausrede zu helfen: er habe zwar einen Sieg geweissagt, ob aber die Römer oder die Deutschen siegen werden, habe er nicht gesagt. Den Städten in Pontus und Paphlagonien entbot Alexander, sie sollten ihm eine Auswahl schöner junger Leute zum Tempeldienst schicken, die dann von ihm in die Schule des Lasters

genommen wurden; wie er denn überhaupt das sittenlose Leben seiner Jugend auch im Alter fortsetzte, aber bei seinen Anhängern damit so wenig Anstoss erregte, dass nach Lucian's Versicherung manche Frauen sich geradezu mit den Kindern brüsteten, die sie von ihm hatten, und die Pinsel von Männern auf die Ehre noch stolz waren, die der Halbgott ihrer Familie damit erwiesen hatte. Zu seiner und seines Gottes Verherrlichung veranstaltete der Gaukler, nach dem Vorgange der Mysterien, mit denen in jener Zeit so viel Unfug getrieben wurde, eine dreitägige mystische Feier, bei der in theatralischen Aufführungen die Geburt des Apollo und seines Sohnes Asklepios, die Erscheinung des Glykon in Abonuteichos, die Verbindung des Podaleirios mit der Mutter Alexanders, und der Selene mit ihm selbst dargestellt wurde, und er unterliess es nicht, bei dieser Gelegenheit die goldene Hüfte zu zeigen, die er sich nach dem Vorbild der Pythagoras-Sage beigelegt hatte, so dass unter seinen Verehrern alles Ernstes darüber verhandelt wurde, ob die Seele des samischen Philosophen selbst oder nur eine ihr verwandte in ihm sei. Ja er trieb die Anmassung so weit, dass er an den Kaiser die Bitte richtete, es möge der Name seiner Vaterstadt aus Abonuteichos (Burg des Abonas) in Jonopolis (Stadt der Jonier) verwandelt und ihr zugleich für ihre Münzen ein neues Gepräge verliehen werden, welches auf der einen Seite den Gott Glykon, auf der andern ihn selbst im Priesterschmuck darstellen sollte. Dass auch diesem Ansinnen mehr als zur Hälfte entsprochen wurde, sehen wir aus einigen noch erhaltenen Münzen von Abonuteichos*), welche auf der Vorderseite zwar die Brustbilder der Kaiser Antoninus Pius und Mark Aurel und des von dem letztern zum Mitregenten angenommenen Annius Verus tragen, auf der Rückseite dagegen das Bild einer Schlange mit einem Menschenkopfe, einige mit der Unterschrift: „Glykon". Auf einer von ihnen (der mit dem Brustbild des Verus) wird auch der Prägeort, welcher bei den andern noch Abonuteichos

---

*) Bei Eckhel Doctr. num. vet. II, 383.

heisst, Alexanders Wunsch entsprechend „Jonopolis“ genannt, und dieser Name scheint wirklich in der Folge den älteren verdrängt zu haben.

Es ist bezeichnend für die damaligen Zustände, dass in einer Zeit, in welcher der öffentliche Geist und das wissenschaftliche Leben allerdings unverkennbar im Rückgang begriffen waren, die sich aber doch noch einen reichen Schatz überlieferter Bildung bewahrt hatte, unter der Regierung eines so verständigen Fürsten, wie Antoninus Pius, und eines Philosophen, wie Mark Aurel, eine so offenbare Betrügerei ein Menschenalter hindurch nicht etwa nur beim Pöbel, sondern in den obersten Schichten der Gesellschaft und in der nächsten Umgebung der beiden Kaiser, einen so ausserordentlichen Erfolg haben konnte. Ohne allen Widerspruch sollte es dem Schwindler freilich nicht hingehen. Aber von denen, welche die nächste Veranlassung gehabt hätten, ihn zu erheben, den Philosophen, waren die meisten entweder in den Vorurtheilen ihrer Zeit selbst zu tief befangen, oder sie bekümmerten sich zu wenig um die Sache; nur die Epikureer sind es, welche als die unerbittlichen Feinde alles Aberglaubens, die sie waren, sich auch hier das Verdienst erwarben, die Sache des gesunden Menschenverstandes gegen den Betrug und den Aberwitz zu vertreten. Und wenn es sich nur um Vernunftgründe gehandelt hätte, musste es ihnen ein leichtes sein, den Betrüger zu entlarven. Aber Alexander kannte sein Publikum gut genug, um zu wissen, wie er sich in diesem Fall zu verhalten hatte. Er machte es, wie es Seinesgleichen noch immer gemacht haben: wo ihm die Gründe ausgiengen, appellirte er an den Fanatismus; wer seine Schliche aufzudecken drohte, dem hetzte er den Pöbel auf den Hals. Sobald er bemerkte, dass man ihm zu Leibe gieng, verbreitete er das Gerede: die ganze Provinz sei voll von Atheisten und Christen; diese Götterfeinde müsse man mit Steinwürfen vertreiben, wenn man die Gnade des Gottes nicht verscherzen wolle. Ueber Epikur brachte er Göttersprüche unter die Leute, die von den Strafen erzählten, welche er wegen seiner Gottlosigkeit zu erdulden habe; und

den Einwohnern der Stadt Amastris, in der sich die epikureische Philosophie besonderen Beifalls erfreute, versagte er den Zutritt zu seinem Orakel. Epikur's gelesenste Schrift, die „Grundlehren", verbrannte er feierlich auf dem Markte und warf ihre Asche in's Meer. Seine eigene mystische Feier wurde mit dem Heroldsruf eröffnet: „Falls ein Gottesläugner oder ein Christ oder ein Epikureer gekommen ist, die Weihen zu belauschen, mög' er entweichen!" wobei seinen Zuhörern ohne Zweifel die uns so befremdende Zusammenstellung der Christen mit den Epikureern nicht im mindesten auffiel; denn diese wie jene galten der öffentlichen Meinung (wie schon im Eingang bemerkt wurde) einfach als Atheisten: die einen, weil sie die Volksgötter läugneten und ihre Verehrung für ein Teufelswerk hielten, die andern, weil sie nicht zugaben, dass die Götter in den Weltlauf eingreifen. Es lässt sich übrigens nicht annehmen, dass jemals ein Christ den Versuch gemacht habe, mit Alexander und seinen Weihen in Berührung zu kommen, da er in dem Treiben des Goëten nur etwas dämonisches sehen konnte, dessen Nähe ihn befleckt hätte: die Nennung der Christen sollte nur dazu dienen, die Epikureer durch die Zusammenstellung mit den verhasstesten Götterfeinden in den Augen des Volks noch schwärzer zu machen, als sie ihm ohnedem schon erschienen. Man sieht: der Mann verstand sein Handwerk; man sieht aber auch, dass die Mittel der priesterlichen Agitation immer die gleichen waren: in allem dem, was soeben aus Lucian mitgetheilt wurde, ist kein Zug, für den sich nicht noch aus der Gegenwart Parallelen in Menge finden liessen. Was insbesondere die Zusammenstellung der Epikureer mit den Christen betrifft, so ist sie ein Kunstgriff, gerade so gewissenlos und so wohlberechnet, wie wenn man staatstreue Katholiken als Protestanten verdächtigt, oder wenn seiner Zeit Lessing nachgesagt wurde, dass ihn die Juden bestochen haben, die Wolfenbüttler Fragmente herauszugeben, in denen freilich dem Judenthum noch übler mitgespielt wird, als dem Christenthum. Dass aber diese Hetzereien nicht auf die Erde fielen, bekam mehr als Einer von Alexanders Gegnern zu empfinden.

Wen er als Epikureer brandmarkte, der war geächtet: „kein Obdach nahm ihn auf, weder Feuer noch Wasser ward ihm gereicht;“ und als einmal ein Mitglied dieser Schule die Kühnheit hatte, dem Propheten öffentlich vorzuhalten, es seien auf sein Anstiften ein paar Sklaven, deren völlige Unschuld sich später herausstellte, wegen eines vermeintlichen Mordes den wilden Thieren vorgeworfen worden, konnte ihn nur das sofortige Einschreiten eines muthigen Mannes vor der Steinigung retten, mit der die Anhänger des Propheten auf seine Aufforderung hin schon den Anfang gemacht hatten.

Auch Lucian gerieth durch den Hass, den er sich von ihm zuzog, in keine geringe Gefahr. Alexander hatte in Erfahrung gebracht, dass er ihn mit sorgsam versigelten Anfragen, deren Inhalt der Ueberbringer falsch angab, auf's Eis geführt und zu Antworten, die ihn lächerlich blosstellten, verleitet hatte. Es war ihm ferner bekannt, dass jener den Rutilianus vor ihm und vor der Verbindung mit seiner Tochter gewarnt hatte. Allein gewandt, wie er war, wusste er den Lucian, als dieser nach Abonuteichos kam, so für sich einzunehmen und so sicher zu machen, dass dieser wirklich glaubte, er habe sich mit ihm versöhnt, und das Schiff annahm, welches ihm Alexander zur Weiterreise anbot. Auf offener See erfuhr er zu seinem Entsetzen, dass der Prophet der Mannschaft befohlen habe, ihn in's Meer zu werfen. Wäre der Steuermann nicht dazwischengetreten, der sein Gewissen nicht mit der Blutschuld beladen wollte, so war er verloren. Aber als er die Sache, um sie weiter zu verfolgen, dem Statthalter von Bithynien vortrug, beschwor ihn dieser auf's dringendste, jeden Gedanken an eine Klage aufzugeben, da es ihm die Rücksicht auf Rutilianus unmöglich machen würde, den Schwiegervater desselben zu bestrafen, die Beweise möchten so schlagend sein, wie sie wollten.

So gelang es dem Betrüger, sein Blendwerk bis zum Ende seines Lebens in ungeschmälerter Geltung zu erhalten. Nicht einmal sein Tod machte der Vergötterung, die der Lebende sich zu erschwindeln gewusst hatte, ein Ende, wiewohl er eine

seiner Prophezeihungen Lügen strafte. Alexander hatte nämlich geweissagt, er werde 150 Jahre lang leben und dann vom Blitz getödtet werden, starb aber an einer schmerzhaften Krankheit, ehe er das 70. Jahr erreicht hatte. Wie wenig sich jedoch seine Anhänger dadurch in ihrer blinden Verehrung irre machen liessen, dafür findet sich ein merkwürdiger Beleg bei einem Zeitgenossen Lucian's, dem christlichen Apologeten Athenagoras. In seiner Schutzschrift für die Christen, die in den letzten Jahren Mark Aurel's, also in der nächsten Zeit nach Alexanders Tod und noch vor Lucian's Bericht, abgefasst wurde, erzählt dieser Schriftsteller (c. 23): In der Stadt Parium in Mysien (am südöstlichen Ende des jetzigen Marmorameeres) befinden sich Bildsäulen des Alexander und jenes Proteus, der sich selbst (wie wir sogleich des näheren hören werden) in Olympia verbrannt habe. Die des Alexander stehe auf dem Markte der Stadt, neben ihr sein Grab, mit dem aber ohne Zweifel ein Kenotaph gemeint ist, da es Lucian doch wohl gesagt hätte, wenn er so entfernt von seiner Heimath gestorben wäre. Diese Bildsäule werde als ein Gott verehrt, der Gebete erhöre; es werden ihr auf öffentliche Kosten Opfer dargebracht und Feste gefeiert. Aus den weiteren Aeusserungen des Athenagoras geht hervor, dass mit diesem Kultus ein Orakel verbunden war, wie nach Lucian auch das in Abonuteichos den Tod seines Stifters überdauerte; durch die Anrufung des verstorbenen Propheten sollten in Parium wunderbare Heilungen bewirkt worden sein, deren Thatsächlichkeit auch Athenagoras nicht bezweifelt, nur dass er sie, nach der gewöhnlichen Annahme der damaligen Christen, auf Dämonen zurückführt. Ein anderes merkwürdiges Zeugniss für die grosse Verbreitung dieses Kultus besitzen wir in drei Inschriften, die allen Anzeichen nach noch vor Alexanders Tod gesetzt wurden. Zwei davon sind zu Karlsburg in Siebenbürgen, die dritte ist in Uskub, dem alten Scupi in Mösien (in der nordwestlichen Ecke der türkischen Provinz Macedonien), gefunden worden.*) Jene

*) Die beiden ersten finden sich im Corpus Inscript. lat. III, 188 n. 1021. 1022, die dritte in der Ephemeris epigraph. II, 331 n. 493.

sind „auf Befehl des Gottes“ dem Glyko (dem Asklepios Alexanders) geweiht, diese „dem Jupiter und der Juno, und dem Drachen und der Drachenfrau (*Draconi et Dracenae*) und Alexander,“ welcher demnach, wenigstens nach dem Glauben seiner dortigen Verehrer, ausser dem von Lucian beschriebenen Drachen auch noch ein weibliches Exemplar der gleichen Gattung gehabt haben müsste, dessen dieser nicht erwähnt. Erinnert man sich nun auch, dass die Alten mit dem Begriff eines Gottes nicht alle die Merkmale verbanden, die wir damit verbinden, dass ihre Götter durch weite Abstände der Macht und der Würde von einander getrennt waren, und dass ein vergötterter Mensch, wie Alexander, in dem Kultus jener Völker im wesentlichen keine andere Rolle spielte, als die Heiligen in dem der katholischen Kirche, so erhalten doch immer Lucian's Aussagen über die abgöttische Verehrung, welche dem betrügerischen Propheten gezollt wurde, durch das Zeugniss des Athenagoras und der Inschriften eine Bestätigung, die um so schwerer in's Gewicht fällt, da diese Zeugnisse durchaus unabhängig von einander sind. Athenagoras bekräftigt übrigens Lucian's Schilderung seines Alexander auch noch nach einer anderen Seite, wenn er auf ihn die scheltenden Worte anwendet, die Hektor bei Homer seinem Bruder Alexander (oder, wie er gewöhnlich heisst: Paris) zuruft: „Weibertoll, an Gestalt nur ein Held, ein Schwindler, ein Unheil.“

Es trifft sich günstig genug, dass uns Lucian auch mit dem zweiten von jenen Männern, die in Parium neben einander verehrt wurden, dem Peregrinus, in einer eigenen kleinen Schrift bekannt gemacht hat. Unter den satyrischen Sittenschilderungen aus seiner Zeit, die wir ihm verdanken, sollte neben dem Bilde des Betrügers auch das des Schwärmers nicht fehlen. Denn als solcher erscheint Peregrinus; und wenn auch Lucian mit der Bemerkung ohne Zweifel im Recht ist, dass die Eitelkeit und die Sucht, Aufsehen zu machen, an seinem wunderlichen Treiben einen Hauptantheil gehabt habe, so hat er ihn doch schwerlich richtig aufgefasst, wenn er ihn,

wie Alexander, einfach als einen Betrüger behandelt; sondern es zeigt sich in diesem Urtheil nur, wie unfähig die Aufklärung gewöhnlichen Schlages jederzeit war, die Selbsttäuschungen und die Phantastik eines in diesem Fall allerdings unlauteren und verworrenen Enthusiasmus zu begreifen. Auch Peregrinus gehörte nun von Geburt Kleinasien an, aber dem westlichen, schon seit unvordenklichen Zeiten vollständig gräcisirten Theil dieser Halbinsel; seine Vaterstadt war eben jenes Parium, in dem Athenagoras später seine Bildsäule gesehen hat. Der Sohn eines wohlhabenden Mannes, hatte er sein ganzes Vermögen seinen Mitbürgern geschenkt. Missgünstige wollten jedoch wissen, es sei diess ziemlich unfreiwillig geschehen. Nachdem er nämlich als junger Mann schon einige andere schlechte Streiche gemacht hatte, habe er sich beim Tode seines Vaters der Anklage auf Vatermord nur durch die Flucht zu entziehen gewusst. Das Wanderleben, das er nun trieb, habe ihn unter anderem auch nach Palästina geführt. Hier habe er die „seltsame Weisheit“ der Christen kennen gelernt, habe sich ihrer Partei angeschlossen und sei als einer ihrer Sprecher und Propheten bei ihnen zu hohem Ansehen gelangt; vollends seit er um seines Glaubens willen in's Gefängniss geworfen, aber von dem Statthalter von Syrien als ein Narr, dem das Martyrium gerade erwünscht gewesen wäre, ohne Strafe wieder entlassen worden sei. Denn die Christen, fügt Lucian bei, haben sich von dem Stifter ihrer Sekte weismachen lassen, wenn sie die griechischen Götter verläugnen, dafür aber ihn selbst, den in Palästina gekreuzigten Sophisten, anbeten und seinen Gesetzen nachleben, seien sie alle Brüder. Da sie überdiess meinen, sie werden unsterblich sein und ewig leben, so machen sie sich nichts aus dem Tode und stellen sich meist freiwillig der Verfolgung. Und wenn einer von ihnen in's Gefängniss geworfen werde, sei ihnen für einen solchen kein Opfer zu gross. Ein geschickter Gaukler könne daher bei diesem einfältigen Volk leicht sein Glück machen, und diess sei denn auch Peregrinus gelungen. Vom frühen Morgen an sei sein Gefängniss von Witwen und Waisen belagert

worden; die Vorsteher der Christengemeinde haben die Wachen bestochen, um die Nacht bei ihm zubringen zu können; man habe ihm die besten Bissen in den Kerker geschickt, ihn wie einen zweiten Sokrates gepriesen; selbst aus kleinasiatischen Städten seien von den dortigen Christen auf Gemeindekosten Abgeordnete zu ihm geschickt worden, um ihn durch ihren Zuspruch zu ermuthigen und ihm vor Gericht Beistand zu leisten; und von den Geschenken, mit denen er aus Anlass seiner Gefangenschaft überhäuft wurde, habe er ein recht hübsches Einkommen gehabt. Indessen sei Peregrinus wieder in seine Heimath zurückgekehrt. Da er aber gefunden habe, dass sich die Entrüstung über seinen Vatermord hier noch nicht gelegt hatte, und dass die Anklage immer noch drohe, so sei er, um sich die Gunst seiner Mitbürger zu erwerben, im Aufzug des Cynikers in der Volksversammlung aufgetreten und habe erklärt, dass er die ganze Hinterlassenschaft seines Vaters der Stadt schenke. Jetzt habe er mit Einem Mal bei dem Volke für einen Patrioten, einen Philosophen, einen ebenbürtigen Nachfolger des Diogenes und Krates gegolten, und wer des Mordes noch erwähnt hätte, wäre gesteinigt worden. Peregrinus habe nun sein herumziehendes Leben auf's neue begonnen; für seinen Unterhalt brauchte er dabei nicht zu sorgen, da es ihm die Christen an nichts fehlen liessen. Als er aber aus irgend einem Grund auch mit ihnen zerfiel, habe er die Abtretung seines Vermögens wieder bereut und durch eine Eingabe an den Kaiser rückgängig zu machen gesucht. Erst nachdem er auf die Einsprache der Stadt damit abgewiesen worden war, sei er in seiner späteren Rolle aufgetreten.

Es ist nun freilich schwer zu sagen, was und wieviel dieser Erzählung thatsächliches zu Grunde liegt. Lucian selbst scheint die Verantwortlichkeit für dieselbe nicht unbedingt übernehmen zu wollen und sie gerade desshalb einem Dritten, einem ausgesprochenen Gegner des Peregrinus, in den Mund gelegt zu haben; und in ihrem Inhalt ist das eine und andere geeignet, Bedenken zu erregen. So kann namentlich der angebliche Vatermord des späteren Cynikers unmöglich eine so ausge-

machte Sache gewesen sein, wie Lucian es darstellt; denn in diesem Fall hätte er es nicht wohl wagen können, auch da noch in seine Vaterstadt zurückzukehren, als er derselben sein ihr geschenktes Vermögen wieder zu entziehen versuchte, da die Gefahr doch zu nahe lag, dass er durch diesen gehässigen Schritt die Anklage sofort wieder hervorrufe. Noch grösseren Anstoss hat man an dem genommen, was hier über Peregrinus' Verbindung mit den Christen erzählt wird. In der christlichen Kirche sah man darin eine so abscheuliche Lästerung, dass unser Schriftsteller zur wohlverdienten Strafe dafür von Hunden zerrissen worden sein sollte. Aber auch unbefangene neuere Forscher waren geneigt, diesen Zug für eine Erfindung Lucian's zu halten, welcher dadurch das Christenthum als eine von den aberwitzigen Verirrungen der Zeit, als einen thörichten und verderblichen Aberglauben, mit der Schwärmerei eines Peregrinus auf Eine Linie stellen, und namentlich den Märtyrerheroismus der Christen als ein Erzeugniss verblendeter Eitelkeit brandmarken wollte. Und dass Lucian von dem Christenthum und den christlichen Märtyrern diese Meinung hatte, lässt sich allerdings um so weniger bezweifeln, da in jener Zeit selbst ungleich ernstere Geister nicht anders darüber urtheilten. Ebenso klar ist, dass es ihm aufrichtiges Vergnügen macht, mit seinem Hauptthelden zugleich auch die Christen zu geisseln, ihn als den Betrüger, sie als die Betrogenen, beide aber als Thoren, die in dem gleichen Spital krank liegen, zu behandeln. Allein daraus folgt nicht, dass die Spitze seiner ganzen Erzählung gegen die Christen gerichtet und alles andere, und so namentlich das zeitweilige Christenthum des Peregrinus, eine blosse Erdichtung sei. Läge der Schwerpunkt unserer Geschichte in dem Angriff auf das Christenthum und die christlichen Märtyrer, so würde Lucian diess ohne Zweifel ebenso deutlich und unumwunden zu erkennen gegeben haben, wie er überhaupt die Gegenstände seiner satyrischen Angriffe zu bezeichnen gewohnt ist. Es gab ja doch nichts, was ihm besondere Rücksichten gegen das Christenthum auferlegen und ihn veranlassen konnte, bei seiner Polemik gegen die Christen

einen solchen Umweg zu nehmen, sie in einem Angriff auf einen cynischen Philosophen zu verstecken. Und er hat ja auch keine Rücksichten genommen, sondern sich über die Christen, wo er von ihnen redet, in den stärksten und wegwerfendsten Ausdrücken geäussert. Hätte er aber einmal, wesshalb immer, unter der Gestalt des Peregrinus das Christenthum angreifen wollen, so hätte er anders verfahren müssen, als er verfahren ist. Er hätte die Rolle, die Peregrinus ihm zufolge gespielt hat, und namentlich den Gipfel seiner Schwärmerei, seine Selbstverbrennung in Olympia, ihm als Christen zuschreiben müssen. Statt dessen lässt er ihn der Christensekte nur vorübergehend angehören und vor seinem öffentlichen Auftreten in Griechenland und Italien aus ihr wieder ausscheiden; und im Zusammenhang damit kommt er von da an nicht wieder auf die Christen zu sprechen, und enthält sich namentlich bei Gelegenheit der Schlusskatastrophe in Olympia der ihm so nahe liegenden Hinweisung auf die Christen und die Holzstösse christlicher Märtyrer vollständig. Diess spricht entschieden gegen die Annahme, es sei ihm bei seiner Erzählung über Peregrinus in erster Reihe um einen Angriff auf das Christenthum zu thun gewesen. Er will nicht die Christen mit dem Cyniker schlagen, sondern diesen mit jenen; er will uns nicht das zu verstehen geben, dass die Christen eben solche Schwärmer seien, wie Peregrinus, sondern umgekehrt, dass dieser, um keinem schwärmerischen Aberwitz fremd zu bleiben, auch durch's Christenthum hindurchgegangen sei. Auch bei dieser Auffassung wäre es nun freilich immer noch denkbar, dass der Satyriker diesen Zug erfunden hätte, wie er sich ja offenbar starke Uebertreibungen erlaubt hat, wenn er uns erzählt, Peregrinus sei von den Christen, noch vór seiner Verhaftung, wie ein Gott verehrt worden, sie haben ihn zu ihrem Gesetzgeber und Vorsteher (also zum Bischof) gemacht. Aber an sich selbst steht der Annahme, dass Peregrinus wirklich eine Zeit lang der christlichen Kirche angehört habe, keine innere Unwahrscheinlichkeit entgegen. Gerade eine Natur, wie die seinige, konnte in dem unruhigen Suchen nach

Wahrheit und innerer Befriedigung dem Christenthum ebenso leicht zugeführt, als in der Folge, wenn Unterordnung unter den kirchlichen Glauben und die kirchliche Sitte von ihm verlangt wurde, wieder von ihm weggeführt werden.

Wie es sich aber hiemit verhalten mag: in seiner späteren Zeit finden wir Peregrinus als einen entschiedenen Anhänger der cynischen Philosophie; jener strengen Schule, die uns bei ihren berühmten Lehrern im vierten vorchristlichen Jahrhundert, bei einem Antisthenes, Diogenes und Krates, durch den männlichen Ernst ihrer Moral, durch die Willensstärke und die Bedürfnisslosigkeit, zu der sie ihre Jünger erzog, trotz aller ihrer Uebertreibungen, Härten und Sonderbarkeiten immer wieder Achtung abnöthigt; die aber damals längst entartet und bei vielen nur ein Vorwand für die Roheit und Schamlosigkeit eines müssigen Vagabunden- und Schmarotzerlebens geworden war. Lucian zufolge wurde Peregrinus nach seinem Zerwürfniss mit den Christen und dem misslungenen Versuch zur Wiedererlangung seiner Güter in Aegypten durch einen Cyniker Namens Agathobulus in die ganze Ascese dieser Schule, bis auf ihre abstossendsten Verirrungen hinaus, eingeführt. Von da kam er nach Italien, wo er alsbald durch öffentliche Schmähreden gegen alle Welt, und vor allem gegen den Kaiser, Aufsehen erregte; was für ihn unter dem milden und hochherzigen Antoninus Pius zwar keine Bestrafung, aber doch eine Ausweisung zur Folge hatte. So verdient diese aber auch sein mochte, so verschaffte sie ihm doch den Ruhm eines philosophischen Märtyrers. Auch in Griechenland, wohin er sich nun begab, legte er seiner Zunge keinen Zaum an, polterte in seiner heftigen Weise bald gegen ganze Bevölkerungen, bald gegen einzelne hervorragende Männer, kehrte überhaupt die rauhe Seite des Cynismus, die herbe Menschenverachtung desselben, so stark hervor, dass selbst ein Mitglied dieser Schule, der milde Demonax, den er seinerseits wegen seiner Heiterkeit gar nicht für einen Cyniker gelten lassen wollte, ihm erwiederte: „Und Du bist kein Mensch". Lucian berichtet sogar von dem unsinnigen Einfall, die Griechen zur Abschüttelung der römi-

schen Herrschaft aufzufordern. Dabei soll er nicht immer den Muth gehabt haben, zu seinen Worten zu stehen, und in einem von Lucian besprochenen Fall durch unwürdige Retractationen sich verächtlich gemacht haben. Doch haben wir über ihn auch ein günstigeres Zeugniss. Aulus Gellius nämlich, ein römischer Zeitgenosse Lucian's, der sich längere Zeit in Athen aufhielt, erzählt uns (N. A. XII, 11. VIII, 3), der Philosoph Peregrinus habe damals in einer Hütte ausserhalb dieser Stadt gewohnt, in der er von ihm, wie von andern lernbegierigen jungen Männern, fleissig aufgesucht wurde. Er nennt ihn einen ernsten Mann von festen Grundsätzen, von dem er manches gute und heilsame Wort gehört habe, und als Probe davon gibt er eine Erörterung darüber, dass der Weise nichts Unrechtes thun werde, wenn auch kein Gott und kein Mensch etwas davon erfahren würde. Denn nicht aus Furcht vor Strafe oder Schande, sondern aus Liebe zum Guten müsse man das Schlechte unterlassen. Für diejenigen aber, denen es an dieser höheren sittlichen Kraft fehle, sei der Gedanke, dass kein Unrecht verborgen bleibe, sondern die Zeit alles am Ende an's Licht bringe, ein sehr wirksamer Beweggrund zur Vermeidung des Unrechts. Dieser Bericht und dieses Urtheil des Gellius lässt den Philosophen nun doch in einem etwas anderen Licht erscheinen, als die Schilderung eines so ausgesprochenen Gegners, wie sie uns in Lucian's Satyre vorliegt. Sie beweist, dass es ihm neben den Verirrungen des damaligen Cynismus auch an den tüchtigen und gesunden Elementen nicht fehlte, welche uns in dieser Erscheinung immerhin eine nicht ganz erfolglose Reaktion gegen die Weichlichkeit und Genusssucht der Zeit sehen lassen, so vielfach sie auch von den meisten, und so auch von Peregrinus, zum Zerrbild übertrieben wurden. Nebenbei erfahren wir aus Gellius, dass Peregrinus den Beinamen „Proteus“, dem er nach Lucian vor seinem eigentlichen Namen den Vorzug gab, erst nach dem Zusammentreffen des Gellius mit demselben erhalten hatte; was er bedeuten sollte, und ob er ihm von Bewunderern oder von Gegnern beigelegt worden war, wissen wir nicht.

Wir kommen nun zu dem bekanntesten Ereigniss im Leben dieses Mannes, seiner öffentlichen Selbstverbrennung bei den olympischen Festspielen des Jahres 164 n. Chr. Diese Thatsache, die begreiflicherweise kein geringes Aufsehen machte, wird öfters, unter den gleichzeitigen Schriftstellern von Athenagoras a. a. O. und bald nachher von Tertullian (ad Mart. 4) erwähnt; den näheren Hergang hat uns aber nur Lucian, der öfters darauf zurückkommt, berichtet. Den Beweggrund zu dem abenteuerlich ausgeführten Selbstmord sucht er, wie sich nach allem bisherigen nicht anders erwarten liess, lediglich in der Eitelkeit des Mannes. Als Peregrinus mit der Zeit sein Ansehen eingebüsst hatte, erzählt er, und niemand mehr von ihm Notiz nahm, habe er eines Tages, in Ermanglung eines anderen Mittels, um Aufsehen zu erregen, unmittelbar nach den olympischen Spielen eine Schrift ausgehen lassen, worin er ankündigte, dass er beim nächsten Feste sich selbst verbrennen werde. Er sei denn auch in der That auf demselben erschienen, habe sich unweit Olympia eine klaftertiefe Grube gegraben und in dieser den Scheiterhaufen errichtet, in den er sich stürzen wollte. Indessen habe er es mit der Ausführung seines Vorhabens nicht sehr eilig gehabt. Er habe erst lange Reden an die neugierige Menge gehalten, die ihn natürlich, wo er sich blicken liess, umdrängte, habe von seinem bisherigen Leben, von allen den Gefahren, Entbehrungen und Misshandlungen erzählt, denen er sich im Dienst der Philosophie ausgesetzt habe, und schliesslich seine Absicht angekündigt, ein Leben, in dem er Herakles nacheiferte, auch mit dem Ende dieses Helden zu krönen und die Menschen durch sein Beispiel Todesverachtung zu lehren. Dabei habe er im Stillen gehofft, dass man ihn an der Verwirklichung seines Planes verhindern werde; wie er ja seine Liebe zum Leben noch kurz vorher in einer Krankheit und früher einmal bei einem Sturm auf der See durch weibische Furcht verrathen habe. Wirklich habe sich auch, sagt Lucian, der eine solche Rede mit anhörte, von vielen Seiten der Ruf vernehmen lassen: „Erhalte Dich den Hellenen!“ Aber andere haben ihn zur

Ausführung seines Entschlusses ermuntert, und so habe er sich denn, als er sah, dass man ihn beim Worte nahm, bleich und vor Todesangst zitternd, zur Besteigung des Scheiterhaufens verstanden. Aber er habe dieselbe immer wieder hinausgeschoben, bis er sie endlich unwiderruflich für die nächste Nacht ankündigte. Als Lucian mit einem Bekannten um Mitternacht an die Stelle kam, welche für dieses Schauspiel bestimmt war, sei Proteus beim Aufgang des Mondes („denn Selene musste es doch auch mitansehen“) mit einem Gefolge cynischer Philosophen gekommen, von denen einer eine Fackel trug, um als Philoktet dem neuen Herakles seine Dienste zu leisten. Dieser selbst habe zunächst seine cynische Uniform, den Knotenstock und den Ranzen und das rauhe Oberkleid abgelegt, und nachdem der Scheiterhaufen hell aufloderte, eine Handvoll Weihrauch in das Feuer geworfen und mit den Worten: „Ihr Geister meiner Eltern, nehmt mich freundlich auf“, sich in die Flammen gestürzt, in denen er alsbald verschwunden sei.

Dieser Vorgang hat nun freilich für uns viel befremdendes. Wenn man mit unsern modernen Vorstellungen an ihn herantritt, fragt man sich zunächst schon, ob es denn damals in Griechenland gar keine Polizei gab, dass eine Scheuslichkeit, wie die Selbstverbrennung eines Menschen, mit aller möglichen Oeffentlichkeit, Jahre lang vorher angekündigt, auf dem besuchtesten und angesehensten Nationalfest, in der Nähe der gefeiertsten Tempel, vor den Augen von ganz Hellas vor sich gehen konnte? Unser Erstaunen darüber wird auch durch die Bemerkung nur theilweise gehoben, dass die Griechen und Römer das Leben als ein Privateigenthum des Einzelnen betrachteten, worüber ein jeder nach Belieben verfügen könne, und dass eben so gut, wie sich jemand durch einen rechtsgültigen Vertrag als Gladiator verkaufen konnte, um vor den Augen des römischen Volkes zu morden und gemordet zu werden, wie er dem Inhaber der Fechtschule die Befugniss einräumen konnte, ihn „mit Eisen zu schneiden und mit Feuer zu brennen“, es am Ende auch jedem freigestanden habe, sich selbst zu verbrennen und dazu beliebig viele Zuschauer ein-

zuladen. Uns erscheint diess immer noch als ein Unfug, von dem man kaum begreift, dass weder eine obrigkeitliche Behörde noch die Zuschauerschaft selbst dagegen einschritt. Indessen, ländlich sittlich: wenn ein Boxer dem andern vor einem gewählten Publikum den Schädel einschlägt, oder ein Duellant dem andern eine Kugel durch die Brust schiesst, und meilenweit keine Polizei zu sehen ist, wird man diess vielleicht auch einmal unbegreiflich finden.

Auch an sich selbst erscheint uns aber die That des Peregrinus fast unerklärlich. Selbstmorde kommen ja leider immer noch nur zu oft vor. Aber dass jemand dazu den Feuertod wählte, dass er sein Vorhaben so lange zuvor bekannt machte und mit solchem Pomp ausführte, ist nicht mehr möglich und wird niemand mehr in den Sinn kommen, während es bei Peregrinus offenbar gerade diese Oeffentlichkeit und dieser dramatische Effekt ist, auf den er vor allem ausgeht. Es ist nicht ein Selbstmord aus Lebensüberdruss, sondern der Selbstmörder will mit seiner That eine bestimmte Wirkung hervorbringen, er will durch dieselbe der Wirksamkeit seines Lebens die Krone aufsetzen, die Todesverachtung, die er mit Worten gepredigt hat, nun auch durch sein Beispiel einschärfen. Wie soll man sich diess psychologisch zurechtlegen? Das Motiv der Eitelkeit und der Ruhmsucht, auf das Lucian alles zurückführt, reicht hiefür doch kaum aus. Dass es mit im Spiele war, ja dass es sehr erheblich mitwirkte, lässt sich allerdings nicht verkennen. Aber doch wird man schwerlich einen zweiten Fall beibringen können, in dem jemand sich selbst getödtet, und vollends in einer für das natürliche Gefühl so schauerlichen Weise getödtet hätte, blos um von sich reden zu machen; denn der angebliche Sprung des Empedokles in den Aetna, und was etwa sonst noch ähnliches erzählt wird, gehört in's Reich der Fabeln. Die Selbstverbrennung des Peregrinus dagegen ist eine unantastbare, durch zeitgenössische Zeugnisse und selbst durch Augenzeugen festgestellte Thatsache. Jene Erklärung wäre jedenfalls nur dann genügend, wenn Peregrinus nicht blos der Charlatan, als den ihn Lucian schildert,

sondern geradezu verrückt gewesen wäre. Allein diess war er denn doch nicht; wie gross wir uns vielmehr seine Ruhmsucht, seine Excentricität und sein Bedürfniss, Aufsehen zu erregen, vorstellen mögen, so muss doch nach dem, was oben aus Gellius angeführt wurde, trotzdem ein Kern von sittlichem Ernst und Charakter in ihm gewesen sein. Er war ein Schwärmer, aber kein Schwindler. Lucian's Behauptung, dass er gehofft habe, an der Ausführung seines so laut angekündigten Vorsatzes verhindert zu werden, und dass er, als diess unterblieb, alle Fassung verloren habe, lautet nicht sehr glaubwürdig, und Lucian war auch über das, was im Innern des Cynikers vorgieng, gewiss nicht unterrichtet. Wenn dieser seinen Selbstmord so feierlich vorher ankündigte und alle Vorbereitungen dazu traf, so musste er, falls es ihm nicht damit Ernst war, sich wohl sagen, dass diess ein sehr gewagtes Spiel sei; wenn er andererseits so am Leben hieng, wie Lucian will, so hätte ihn niemand gehindert, nach jener letzten Rede in Olympia sich von denen erweichen zu lassen, die ihn baten, sich seinem Vaterland zu erhalten. Aber so gewiss es die Eitelkeit war, welche ihm diese theatralische Ausführung seines Selbstmordgedankens eingab, so wenig werden wir diesen Gedanken selbst hieraus allein erklären können. Derselbe war vielmehr nichts anderes, als die Anwendung einer alten und lange vor Peregrinus in Uebung gestandenen Lehre der Schule, der er angehörte. Schon die ersten Cyniker, ein Antisthenes und seine Schüler, hatten mit allen anderen äusseren Gütern auch das Leben für etwas gleichgültiges erklärt und sich für den Nothfall das Recht vorbehalten, es freiwillig zu verlassen. Ihre Nachfolger, die Stoiker, giengen noch weiter: ihnen galt der Selbstmord geradezu als die höchste Bethätigung der sittlichen Freiheit, als der thatsächliche Beweis von der Erhebung über alles das, woran die Menschen sonst zu hängen pflegen; und es hat sich desshalb von den ersten Meistern der Schule mehr als einer nach dem Vorgang ihres Stifters aus unbedeutenden Veranlassungen getödtet. Die gleichen Grundsätze pflanzten sich zu den jüngeren Cynikern fort, als sich diese Schule um

den Anfang unserer Zeitrechnung von der stoischen wieder abzweigte; so hat sich z. B. der oben erwähnte Schul- und Zeitgenosse des Peregrinus, der von Lucian gefeierte Demonax, in hohem Alter ausgehungert. Dass es Peregrinus ebenso machte, könnte an sich nicht auffallen. Aber was andere thaten, ohne viel Wesens davon zu machen, das musste bei ihm mit Aufsehen erregendem, theatralischem Gepränge geschehen. Nach allem, was wir von ihm wissen, muss er einer von den Menschen gewesen sein, die nichts anders als mit Leidenschaftlichkeit und Uebertreibung zu thun wissen. Als er Christ wurde, scheint er sich sofort zum Martyrium gedrängt, seinen neuen Glauben in herausfordernder, die Anhänger der anerkannten Religionen verletzender Weise verkündigt zu haben; denn da damals in Syrien offenbar keine allgemeine Christenverfolgung stattfand, seine Glaubensgenossen vielmehr auch nach seiner Verhaftung offen und ungehindert mit ihm verkehren konnten, und da der Statthalter dieser Provinz dem Christenthum als solchem so geringe Wichtigkeit beilegte, dass er auch ihn schliesslich als einen ungefährlichen Schwärmer wieder laufen liess, so lässt sich seine Einkerkerung nur durch die Voraussetzung erklären, er habe seinerseits eine bestimmte Veranlassung zu derselben gegeben. Aehnlich trat er später, nach seinem Uebertritt zur cynischen Schule, in Rom auf. Wie schon vor ihm einzelne Mitglieder dieser Schule durch Schmähungen gegen die Regierung sich Ausweisung, Auspeitschung, selbst die Todesstrafe zugezogen hatten, so konnte auch er es nicht lassen, in den Ton jenes renommistischen Republikanismus einzustimmen, durch den die Cyniker der Kaiserzeit ihre philosophische Unabhängigkeit beweisen zu müssen glaubten. Der gleiche Zug zeigt sich in dem Pomp, mit dem er seinen Selbstmord umgab. Auch dieser letzte Schritt muss möglichst viel Aufsehen machen. Er will sich der Welt als ein zweiter Herakles zeigen, will das Menschengeschlecht durch sein Beispiel den Tod verachten lehren. Seine Sprache und seine Handlungsweise ist die eines ehrgeizigen Schwärmers, eines Menschen, von dem man zwar nicht sagen

kann, dass es ihm mit seiner Sache nicht Ernst sei, der aber sich selbst von der Sache nicht zu trennen weiss, ihren höchsten Triumph in dem Effekt sucht, den sein Thun hervorbringt. Ein solches Pathos übernimmt sich fortwährend, seine hohle Erhabenheit schlägt in Lächerlichkeit um, und es wird uns am Ende begreiflich, wenn ein Satyriker, wie Lucian, die That des Peregrinus schlechterdings nur von dieser Seite, als eine abgeschmackte Komödie, zu fassen weiss. Auch die Todesart, die er gewählt hat, trägt dieses theatralische Gepräge. Er will dadurch dem Herakles, den die Cyniker als ihren Schutzpatron und ihr Vorbild verehrten, auch in seinem Ende ähnlich werden; er will es den damals vielgefeierten indischen Philosophen, den Brahmanen, gleichthun, von denen namentlich einer, der mit Alexander aus Indien nach Babylon gekommen war, Kalanus, durch seine Selbstverbrennung das Staunen der Hellenen hervorgerufen hatte. Der Spott des Satyrikers wurde natürlich auch durch diese Parallelen, deren Benutzung sich Lucian nicht entgehen lässt, herausgefordert: der Knittel des Cynikers war eben keine Herakleskeule, und seine schmutzige Kutte keine Löwenhaut; und wenn ein Kalanus nach dem Glauben seines Volkes den Göttern in seiner Person das ihnen gefälligste Opfer darbrachte, so war die mildere und menschlichere Religion der Hellenen schon längst über die Stufe hinausgeschritten, auf der man die Bewohner des Olymp durch freiwillige oder unfreiwillige Menschenopfer versöhnen zu können meinte.

So seltsam uns aber der Selbstmord des Peregrinus erscheinen muss, und so sehr die Art seiner Ausführung auch schon die Zeitgenossen dieses Cynikers befremdete, so fehlte es ihm doch unter denselben nicht an Bewunderern. Wir sehen aus Lucian, wie verschieden dieser Schritt schon vor seiner Ausführung beurtheilt, wie er von den einen ebenso lebhaft gepriesen als von den andern getadelt und verlacht wurde. Er erwähnt anderswo (adv. Ind. 14) eines Verehrers von Peregrinus, welcher den Stock, den dieser Philosoph vor seinem Tode getragen hatte, für ein ganzes Talent erkaufte. Er theilt

eine Weissagung mit, die von seinen Anhängern als sibyllinisch in Umlauf gesetzt worden sei, um ihn nach seinem Tode als einen Heros zur Verehrung zu empfehlen. Er erzählt, es haben sich noch an Peregrinus' Todestage Gerüchte verbreitet, die auf eine Apotheose des Verstorbenen hinzielten. Er selbst, sagt er, habe sich den Spass gemacht, einfältigen Zuhörern vorzuschwindeln, dass sich aus der Flamme von Peregrin's Scheiterhaufen, unter dem Gebrüll eines Erdbebens, ein Geier erhoben habe, der mit lauter menschlicher Stimme den Ruf erschallen liess: „Ich verlasse die Erde, ich steig' auf zum Olympos"; und ganz kurz darauf habe ihm ein würdig aussehender Greis betheuert, dass er nicht allein diesen Geier selbst gesehen habe, sondern dass ihm auch der verklärte Peregrinus in weissem Gewand, den Kranz auf dem Haupt, begegnet sei. Unter diesen Umständen, fügt Lucian bei, wäre es kein Wunder, wenn ihm bald genug Altäre und Bildsäulen errichtet würden, wenn sich Thoren fänden, die versicherten, dass ihnen der neue Dämon des Nachts begegnet sei und sie von Krankheiten geheilt habe, wenn an der Stätte seines Todes ein Orakel gegründet würde. Habe doch er selbst darauf hingearbeitet, indem er Sendschreiben an die angesehensten Städte mit allerlei Ermahnungen und Vorschriften hinterlassen und diejenigen von seinen Schülern bezeichnet habe, welche ihnen dieselben überbringen sollten. Wissen wir nun auch nicht, was von diesen Angaben geschichtlich, was eine Erfindung des Satyrikers, theilweise vielleicht geradezu eine Parodie auf die Erzählungen von der Auferstehung Jesu ist, so gieng doch die Weissagung, welche Lucian daran anknüpft, thatsächlich in Erfüllung. Wir sehen aus Athenagoras, dass Peregrinus in seiner Vaterstadt, wenige Jahre nach seinem Tode, nicht blos eine Bildsäule gesetzt war, sondern dass man auch — in welcher Form wissen wir nicht — Orakel von ihm zu erhalten meinte. Auch Lucian hat aber das, was angeblich unmittelbar nach Peregrin's Tod oder gar noch vor diesem Ereigniss über die Verehrung desselben vorhergesagt wird, wahrscheinlich grösstentheils bereits aus dem Erfolge geweissagt. Jedenfalls

ist so viel sicher, dass es auch ihm an Anhängern nicht gefehlt hat, die ihn nicht blos, wie Gellius, als Moralphilosophen hochschätzten, sondern auch in seinem Lebensende eine bewunderungswürdige That und in dem schwärmerischen Selbstmörder einen weissagenden Dämon verehrten. Neben der Bildsäule Alexanders stand in Parium die des Peregrinus, dem Orakel des einen machte das des andern Concurrenz; und ist uns auch dieser Kultus, den Peregrinus betreffend, nur von Parium bezeugt, so können wir doch schon nach Lucian nicht annehmen, dass er sich auf diesen Ort beschränkt hat.

Eben diess ist es aber, worin das Interesse der Erscheinungen, mit denen wir uns hier beschäftigt haben, an erster Stelle liegt. Betrüger, wie Alexander, Schwärmer, wie Peregrinus, hat es viele gegeben; aber nur den wenigsten ist es gelungen, auch nur vorübergehend einen Erfolg, wie diese Männer, zu erreichen. Diess war nur in einer Zeit möglich, die ihrem Treiben eine besondere Empfänglichkeit entgegenbrachte, deren geistige Atmosphäre mit allen den Elementen gesättigt war, welche Schwärmer erzeugen und Betrügern den Weg ebnen. In dem Bilde einer solchen Zeit dürfen auch die Züge nicht fehlen, welche uns an einem Peregrinus und einem Alexander so abstossend entgegentreten; und die Erinnerung an diese Züge macht uns auch in edleren und bedeutenderen Erscheinungen, die der gleichen Zeit angehören, manches verständlich, in das wir uns sonst schwer finden würden. Andererseits zeigt aber gerade die Vergleichung der einen und andern, was für ein Unterschied zwischen solchem ist, das von Anfang an auf Betrug beruht, oder dessen besserer Gehalt sich in schwärmerischer Uebertreibung verloren hat, und solchem, an das sich diese unsauberen Elemente nur als äusserliche Entstellung angehängt haben. Es gibt keine Religion, welcher der Kampf mit Einflüssen erspart geblieben wäre, die ihrem innersten Wesen widerstrebten, mochten sie ihr nun von ihrem Ursprung her anhaften oder erst im Verlauf ihrer Entwicklung sich in sie eingedrängt haben, mochten sie aus abergläubischer Beschränktheit und

Phantastik oder aus tendenziöser Erfindung und hierarchischer Berechnung herstammen. Aber der grosse Unterschied liegt in der Bedeutung, welche diese Elemente im gegebenen Falle haben. Ein kräftiger Organismus kann Entwicklungskrankheiten durchmachen und Störungen überwinden, an denen der schwächere zu Grunde geht; er kann unter günstigen Umständen und bei zweckmässiger Lebensweise selbst Fehler seiner ursprünglichen Anlage verbessern. Auch mit den geistigen Organismen verhält es sich nicht anders. Wie kein Körper vollkommen schön und gesund ist, so gibt es auch auf dem geistigen Gebiete keine Erscheinung, die nicht in mancherlei Gebrechen dem Geist ihrer Zeit und den allgemein menschlichen Schwächen ihren Zoll entrichtete. Aber so wenig wir alle Menschen körperlich krank nennen werden, ebensowenig werden wir das Grosse und Gesunde, das aus der Geschichte unseres Geschlechts hervorglänzt, desshalb in den Staub ziehen, weil es sich nicht von aller Befleckung durch Ungesundes und Verkehrtes freizuhalten vermocht hat; sondern die Frage ist eben die nach dem Verhältniss, in dem beide gemischt sind. Wie es aber damit steht, erfährt man am besten aus den Wirkungen, die eine Erscheinung für die Menschheit gehabt hat. Was dem Fortschritt ihrer Gesittung zum Träger gedient, was ihr neue Lebenskräfte zugeführt hat, das muss in seinem Kerne gesund sein, wie viel sich auch von Beschränktheit, Missverständniss und Uebertreibung daran angesetzt habe; wo umgekehrt statt dieser Wirkungen die entgegengesetzten hervortreten, da wird uns kein äusserer Glanz über die Leerheit und Unfruchtbarkeit des inneren Wesens täuschen dürfen. Was von den Einzelnen gilt, das gilt auch von den geschichtlichen Ganzen: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.“

V.

Römische und griechische Urtheile über das Christenthum.

(Vorgetragen im November 1876.)

Der grosse Verkündiger des Christenthums unter den Heiden, der Apostel Paulus, nennt (1. Kor. 1, 23) seine Predigt vom Gekreuzigten ein Aergerniss für die Juden und eine Thorheit für die Griechen; und er bezeichnet damit kurz und treffend die Gesichtspunkte, von denen der Widerstand gegen dieselbe bei den zwei ungleichen Hälften der nichtchristlichen Welt, auf deren Gewinnung er ausgezogen war, vorzugsweise ausgieng. Den Juden war das Christenthum auch dann, wenn sie sich ihm feindlich entgegenstellten, in gewissem Grade verständlich; denn es wurzelte in dem Monotheismus und in der messianischen Hoffnung ihres Volkes. Bei den Heiden dagegen, oder, wie Paulus sie nennt, den Hellenen, fehlte es von Hause aus an allen den Voraussetzungen, an die es in der jüdischen Welt anknüpfte. Der polytheistischen Volksreligion trat es durch seinen Monotheismus in unverhüllter Feindschaft entgegen; und andererseits mussten denjenigen, welche sich mit dem Monotheismus als solchem eher zu befreunden vermocht hätten, die Lehren um so unverständlicher sein, die sich auf der Grundlage des jüdischen Messiasglaubens entwickelt hatten. Die Verehrung eines Juden, der den schmählichen Tod des Verbrechers erlitten hatte; der Glaube an sein Fortleben im Himmel, an seine

göttliche Abstammung und Natur; die Erwartung, dass er mit den himmlischen Heerschaaren kommen werde, um dem jetzigen Weltzustand und den Reichen dieser Welt jählings ein Ende zu machen; die Hoffnung auf eine dereinstige Auferstehung des Leibes: welchen hellenisch Gebildeten konnte es geben, dem dieser Glaube und diese Erwartungen nicht beim ersten Anblick als die äusserste Thorheit, als die Ausgeburt einer schwärmerischen Phantasie oder das Werk eines plumpen Betruges hätten erscheinen müssen? Nehmen wir dazu alle die auffallenden Eigenthümlichkeiten der christlichen Lebensweise und Sitte: das Geheimniss, mit dem die Christen ihre gottesdienstlichen Handlungen umgaben; das feste Zusammenhalten der Partei, welches den aussenstehenden den Eindruck einer geheimen Verbindung, einer Verschwörung gegen die bestehende Ordnung machte; die ängstliche Scheu vor jeder Berührung mit der heidnischen Götterverehrung, die zur völligen Zurückziehung von der nichtchristlichen Gesellschaft führen musste; die Abneigung gegen Kriegsdienst und öffentliche Aemter; den Grundsatz, dass Christen ihre Streitigkeiten unter sich ausgleichen sollen und vor keinem heidnischen Gericht Recht suchen dürfen; die Verweigerung der Theilnahme an öffentlichen Festlichkeiten und Vergnügungen, an den Opfern für Kaiser und Reich; übersehen wir auch die Geringschätzung nicht, mit der ein gebildeter Grieche oder ein vornehmer Römer auf eine Gesellschaft herabsehen musste, die sich lange Zeit ganz überwiegend aus den untersten Volksklassen rekrutirte, in der kleine Handwerker, Sklaven und Freigelassene mit den wenigen höher Stehenden, die in sie eintraten, auf dem Fusse vollkommener Gleichheit und Brüderlichkeit verkehrten, in welcher dem künstlerischen Schmucke des Lebens, der wissenschaftlichen, ästhetischen, geselligen Bildung, den Grossthaten des Kriegers und dem Ruhm des Gelehrten schlechterdings kein Werth beigelegt wurde — vergegenwärtigen wir uns alles dieses, so werden wir uns nicht wundern können, wenn die Freunde der hellenischen Kunst, die Schüler der attischen Philosophie, die

Söhne des weltherrschenden Rom und seiner Helden einer Religion nicht gerecht werden konnten, die sich ihnen in einer für sie so abstossenden und unverständlichen Gestalt darstellte.

In Wahrheit fehlte es nun freilich dieser Religion keineswegs an zahlreichen und tiefgreifenden inneren Beziehungen zu der geistigen Verfassung, der Denkweise und den Bedürfnissen ihrer Zeit. Das Christenthum ist ja ein Erzeugniss dieser Zeit selbst, ein Werk der gleichen geistigen Mächte, von denen sie in ihrem innersten Grunde bewegt wurde. Auch lagen die Bedingungen seiner Entstehung und seiner geschichtlichen Entwicklung nicht blos im Judenthum; sondern erst nachdem dieses mit der hellenischen und hellenistischen Bildung in die umfassendste und dauerndste Berührung gekommen, in der vielfachsten Weise durch sie befruchtet war, konnte das Christenthum aus ihm hervorgehen. Wie die Weltreiche Alexanders und der Römer durch eine tiefgreifende Umgestaltung der politischen Zustände der Weltreligion äusserlich den Weg bahnten, so haben wir die wesentlichste innere Bedingung derselben in jener Lehre zu suchen, die schon seit Jahrhunderten, hauptsächlich durch den Einfluss der stoischen Philosophie, die weiteste Verbreitung gewonnen hatte, der Lehre, dass alle Menschen Ein grosses Gemeinwesen bilden, dass sie an Pflichten und Rechten sich gleich stehen und nur durch ihr sittliches Verhalten sich unterscheiden, dass sie alle dem gleichen Natur- und Sittengesetz unterthan seien. Die hohen sittlichen Anforderungen des Christenthums stimmten mit dem überein, was die hervorragendsten unter den alten Weisen von jeher gelehrt hatten. Wie Paulus dem Glauben, so legten die Stoiker der sittlichen Gesinnung, der Tugend und Weisheit, allein einen Werth bei; wenn jener die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen nicht stark genug zu schildern weiss, so finden wir ganz ähnliche Schilderungen bei seinen römischen Zeitgenossen und vor allen bei dem Stoiker Seneca; wenn den Christen alle Menschen in die zwei grossen Klassen der Wiedergeborenen und Unwiedergeborenen zerfallen, so zerfallen sie

den Stoikern nicht minder scharf in die zwei Klassen der Weisen und der Thoren; wenn jene sich aus dem Verderben dieser Welt nach der himmlischen Herrlichkeit hinwegsehnen, so freuen diese sich ebenso lebhaft auf den „Geburtstag der Ewigkeit“, wie auch sie den Todestag nennen, auf die Befreiung aus der Sklaverei des Leibes, den Eintritt in den „grossen ewigen Frieden“.

Noch viele Punkte liessen sich hervorheben, in denen das Christenthum den tiefsten Bedürfnissen seiner Zeit entgegenkam, mit ihren achtungswerthesten Bestrebungen, mit Bewegungen, welche schon längst die weitesten Kreise ergriffen hatten, sich verwandtschaftlich berührte; und so könnte man glauben, dass es wenigstens bei denen auf eine unbefangene Würdigung Aussicht gehabt hätte, welche mit ihm die sittlichen Gebrechen der Zeit erkannten und an ihrer Heilung mit einem Ernst und einer Hingebung arbeiteten, der wir unsere Achtung nicht versagen können. Allein dem war doch nicht so. So wenig die Christen bei der Beurtheilung des römischen und griechischen Wesens von den Voraussetzungen ihrer supranaturalistischen Dogmatik und von den jüdischen Vorurtheilen gegen das Heidenthum abzusehen vermochten, ebensowenig wussten sich die Griechen und Römer über den Bildungsstolz zu erheben, der es ihnen nicht erlaubte, die syrischen Barbaren, von denen die neue Religion ausgieng, mit den hochgefeierten Weisen des eigenen Volkes zusammenzustellen und hinter den fremdartigen Ueberlieferungen derselben eine tiefere, ihren eigenen philosophischen Ueberzeugungen verwandte, ihrer ernsteren Beachtung würdige Wahrheit zu vermuthen. Wenn die Christensekte bei der Masse der heidnischen Bevölkerung verhasst war, so wurde sie von dem gebildeten Theil derselben verachtet; und es waren Jahrhunderte nöthig, bis auch nur bei den letzteren die anfängliche Geringschätzung und Unkenntniss etwas richtigeren und würdigeren Vorstellungen Platz machte.

Dem heidnischen Volke galten die Christen in erster Reihe für A t h e i s t e n: denn mit diesem Namen hat man

jederzeit die gebrandmarkt, welche mit den herrschenden Vorstellungen über die Gottheit nicht übereinstimmten; nicht allein, wenn sie das Dasein derselben ganz läugneten, sondern ebensogut, wenn sie eine richtigere und würdigere Gottesidee zur Geltung zu bringen suchten. „Nieder mit den Atheisten!" so lautete der Schlachtruf des heidnischen Pöbels gegen die Christen. Mit diesem Ruf wurde z. B. im Jahr 156 der ehrwürdige Bischof Polykarpus in der Rennbahn von Smyrna empfangen. Die Götter, von denen das Volk allein wusste, deren Tempel es besuchte, deren Bilder es verehrte, an die es seine Opfer und Gebete richtete — diese Götter wurden ja auch wirklich von den Christen geläugnet, sie wurden bald für Geschöpfe des menschlichen Aberglaubens, bald auch für böse Geister, für Teufel erklärt. Kann man sich wundern, wenn das Volk, das diesen Göttern noch anhieng, den Angriff auf dieselben als einen Angriff auf sich selbst, auf sein Heiligstes und Liebstes, empfand? wenn es über denselben um so tiefer empört war, je ernstlicher es befürchtete, durch seine Duldung die Gunst der Götter zu verlieren, an die es sein eigenes Wohlergehen nun einmal geknüpft glaubte? Der Vorwurf des Atheismus war daher der gefährlichste, der den Christen gemacht werden konnte. In jenem „Nieder mit den Atheisten!", das der Pöbel von Smyrna Polykarp entgegenbrüllte, war das Todesurtheil ausgesprochen, an dessen Vollziehung sofort durch Aufschichtung seines Scheiterhaufens Hand angelegt wurde. Und ähnliche Folgen hatte das gleiche Vorurtheil unzählige Male. Wenn irgend ein öffentliches Unglück, irgend ein Ereigniss eintrat, das Schrecken verbreitete oder die Ungnade der Götter anzuzeigen schien, eine Seuche, ein Misswachs, eine Ueberschwemmung, eine Sonnenfinsterniss, ein Erdbeben: immer war der Aberglaube geneigt, die Götterfeinde, die Christen, dafür verantwortlich zu machen; immer hörte man wieder den Ruf: „Mit den Christen vor die Löwen!"

Wie aber der gebildete und der ungebildete Pöbel von jeher den Feinden seiner Götter auch jede andere Schlechtigkeit zugetraut hat, so machte er es auch den Christen. Da

sie einmal für Atheisten galten, hielt man sie auch für Verbrecher, und alle möglichen Schauergeschichten wurden von ihnen erzählt. Nicht genug, dass ihnen nachgesagt wurde, sie beteten jenen Gott mit einem Eselskopf an, den wir heute noch auf einer Caricatur aus jener Zeit, dem bekannten Spottcrucifix des Kircher'schen Museums in Rom, dargestellt sehen: sie sollten auch in ihren geheimen Zusammenkünften Gräuel aller Art begehen, Kinder schlachten und verzehren, sich den scheuslichsten Ausschweifungen überlassen. Der christliche Fanatismus hat im Mittelalter Juden und Ketzern kaum irgend einen Frevel schuldgegeben, den nicht der heidnische Volksglaube ehedem den Christen beigelegt hätte. Wie alt diese üble Meinung über sie war, sehen wir aus Tacitus' Bericht von der Neronischen Christenverfolgung. Als unter Nero mehr als zwei Drittheile der Stadt Rom durch eine beispiellos heftige Feuersbrunst in Asche gelegt wurden, und das Gerücht den Kaiser selbst bezüchtigte, den Brand angestiftet zu haben, suchte dieser sich Leute, denen er die Schuld zuschieben konnte; und er wählte sich dazu, sagt Tacitus, die Partei, „die, wegen ihrer Schandthaten allgemein verhasst, vom Volke mit dem Namen der Christen bezeichnet wurde". Jene unsinnigen Vorstellungen über die Christen waren also schon damals, wenige Jahre nach der ersten Entstehung einer Christengemeinde in Rom und nur zwei Jahre nach der Ankunft des Paulus in dieser Stadt, nicht blos im Umlauf, sondern sie wurden auch so allgemein geglaubt, dass ein Nero es wagen konnte, die Christen als bekannte Verbrecher für jenes namenlose öffentliche Unglück verantwortlich zu machen. Seine Berechnung täuschte ihn allerdings: der Verdacht blieb an ihm haften, und die Unmenschlichkeit der Martern, unter denen er die unglücklichen Schlachtopfer seiner Grausamkeit massenweise hinmordete, erregte am Ende selbst das Mitleid ihrer Feinde. Aber das liegt am Tage: Nero hätte die Christen gar nicht als die Brandstifter verfolgen können, wenn sie nicht dem Volke für Leute gegolten hätten,

die für eine solche Unthat nicht zu gut seien; und Tacitus sagt uns ja auch ausdrücklich, dass sie dafür galten.

Doch wenn die leichtgläubige und unverständige Masse keine richtigeren Vorstellungen hatte, so kann uns diess weniger Wunder nehmen. Viel auffallender muss es uns sein, wenn auch der grosse Geschichtschreiber, dem wir diese erste Erwähnung der Christen in der Profanliteratur verdanken, die Vorstellungen des Pöbels über sie getheilt hat. Indessen können wir ihn von dieser Anklage nicht freisprechen. Er behandelt nicht allein die Schandthaten, welche das Gerücht den Christen schuldgab, wie ausgemachte Thatsachen, sondern er fügt seiner Angabe auch noch die Bemerkung bei: „Den Stifter dieser Partei, Namens Christus, hatte unter Tiberius der Procurator Pontius Pilatus hinrichten lassen. Dadurch wurde der heillose Aberglaube für den Augenblick zurückgedrängt; aber bald verbreitete sich die Ansteckung auf's neue, nicht allein über Judäa, wo die Krankheit ursprünglich zu Hause war, sondern auch in die Hauptstadt, in der ja alles schandbare und verworfene überall her zusammenströmt und Anklang findet.“ Und mit Bezug auf die Anklage, welche gegen die Christen erhoben war, bemerkt er: „Der Brandstiftung seien sie zwar nicht überführt worden, aber der Feindschaft gegen das menschliche Geschlecht.“ Diesen Eindruck machte auf den Römer, was ihm von dem Glauben und dem Verhalten der Christen zu Ohren gekommen war. Des Atheismus, welcher den Feinden der Volksgötter doch ohne Zweifel auch schon damals vorgeworfen wurde, geschieht keine Erwähnung: in den Augen des Tacitus ist eben der Hauptfehler der neuen Religion nicht der Unglaube, sondern der Aberglaube. Für sein Gesammturtheil nützt diess aber den Christen wenig; sie sind Feinde des menschlichen Geschlechts, und von solchen hat man sich jedes Verbrechens zu versehen. Und nachdem Tacitus der entsetzlichen Qualen und des grauenhaften Hohnes gedacht hat, mit dem Nero gegen die Christen wüthete, schliesst er seine Erzählung mit den Worten: „So schuldig sie daher waren, und so sehr sie die

äusserste Strafe verdient hatten, so bemitleidete man sie doch, weil man annahm, dass sie nicht dem Gemeinwohl, sondern nur der grausamen Laune eines Einzelnen geopfert werden.“ Er gibt zu, dass sie des Verbrechens, das man ihnen schuld gab, nicht überwiesen, dass ihre Hinrichtung auf diesen Grund hin ein Justizmord, die Art ihrer Vollziehung eine Scheuslichkeit war: aber er hält sie für eine so verworfene und gemeingefährliche Partei, dass ihre Ausrottung an sich selbst im öffentlichen Interesse gelegen hätte.

Das Vorurtheil gegen die Christen musste wirklich sehr tiefe Wurzeln geschlagen haben, die Geringschätzung, mit der die Gebildeten auf diese neue Form orientalischer Superstition herabsahen, musste ganz allgemein sein, wenn der grösste Geschichtschreiber, den Rom hervorgebracht hat, noch um den Anfang des zweiten Jahrhunderts die Vorstellungen des Pöbels von den Schandthaten der Christen als baare Münze annahm und weiter gab, ohne dass er es nur der Mühe werth gefunden hätte, ihre Wahrheit zu prüfen. Unter solchen Umständen konnte die Sache des Christenthums an sich nur gewinnen, wenn der Process, den es unter Nero verloren hatte, unter einer besseren Regierung wieder aufgenommen, wenn vor gerechteren Richtern die Frage untersucht wurde, wie es sich mit den Verbrechen verhalte, welche das Gerücht seinen Anhängern aufbürdete, und an welche selbst ein Tacitus geglaubt hat. Diess geschah denn auch noch zu Tacitus' Lebzeiten, wenige Jahre, nachdem er seine ebenbesprochenen Aeusserungen über die Christen niedergeschrieben hatte. Es war der grösste der Cäsaren, Trajan, welcher neben den zahllosen übrigen Angelegenheiten, die in dem unermesslichen Reiche zu ordnen waren, auch mit den Christen und ihrem Verhältniss zum römischen Staat sich zu beschäftigen Veranlassung fand; und es war einer von den edelsten und gebildetsten Männern jener Zeit, der jüngere Plinius, dem die Aufgabe zufiel, die Anschuldigungen gegen die Christen zu untersuchen. In dem westlichen Kleinasien, und namentlich in der von Plinius verwalteten Provinz Bithynien, hatte der christliche Glaube solchen Anklang gefunden,

dass an vielen Orten, in den Städten und selbst auf dem Lande, die Tempel der Götter leer standen, ihre Feste nicht mehr gefeiert wurden, das Fleisch der Opferthiere kaum noch einen Käufer fand. Die Erbitterung der Heiden über diesen Erfolg ihrer Gegner führte zu Klagen. Erst einzelne, bald immer mehrere wurden bei Plinius als Anhänger der Christensekte zur Anzeige gebracht, wozu ein unlängst ergangenes Verbot aller vom Staat nicht anerkannten Vereine die Handhabe bieten konnte. Plinius war in Verlegenheit: gesetzliche Bestimmungen über die Christen waren damals noch keine vorhanden, und auch in der gerichtlichen Praxis hatte sich für die Behandlung dieser Angelegenheit noch keine feste Uebung gebildet; Plinius wenigstens war, wie er selbst an Trajan schreibt, noch nie bei einer Untersuchung gegen Christen zugegen gewesen. Solche Untersuchungen waren eben seit der grossen Neronischen Verfolgung nur sehr vereinzelt unter Domitian, und seit dessen Ermordung gar nicht mehr vorgekommen. Aber als ächter Römer behandelte er die Sache nach einem einfachen und durchgreifenden politischen Gesichtspunkt. Mochte das Christenthum sein, was es wollte: sobald es den Anspruch machte, seine Eigenthümlichkeit im Gegensatz gegen die Staatsreligion und die öffentlichen, mit dem Staatsleben verflochtenen Kultushandlungen zu behaupten, erwies es sich als staatsgefährlich. Nach diesem Grundsatz verfuhr Plinius. Die Personen, welche als Christen angezeigt waren, wurden vorgeladen und befragt, ob sie Christen seien. Bekannten sie sich als solche, so wurden sie unter Androhung der Todesstrafe aufgefordert, diesen Glauben zu verläugnen; weigerten sie sich dessen, so wurden sie hingerichtet, oder wenn sie das römische Bürgerrecht besassen, wie einst Paulus, zur Aburtheilung nach Rom geschickt. „Denn ich war," sagt Plinius, „darüber nicht im Zweifel, dass ihre Hartnäckigkeit und unbeugsame Widerspenstigkeit jedenfalls Strafe verdiene, was auch der Glaube, zu dem sie sich bekannten, eigentlich sein möge." Wer umgekehrt läugnete, dass er ein Christ sei, oder sein anfängliches Bekenntniss

wieder zurücknahm, der wurde freigelassen, sobald er den Bildern der Götter und des Kaisers seine Verehrung bezeigte und Christus verfluchte. Diess war nun freilich ein sehr summarisches Verfahren. Aber doch benützte der Statthalter die Gelegenheit, sich über den Glauben und das Treiben der Christen theils bei solchen, die sich zur Verläugnung des Christenthums bereit finden liessen, theils auch bei zwei christlichen Diakonissinnen, die er dem peinlichen Verhör unterwarf, genauer zu unterrichten. Aber die einen wussten so wenig wie die andern von den Gräueln und Verbrechen zu erzählen, welche das Gerücht den Christen schuldgab: sie berichteten von ihren religiösen Zusammenkünften, ihren Liebesmahlen, ihrer Anbetung Christi, ihren sittlichen Grundsätzen. Er habe, schreibt Plinius, in den Bekenntnissen der gefolterten Christinnen nichts gefunden, als einen unvernünftigen, masslosen Aberglauben. So verbreitet aber dieser auch sei, so hofft er doch, durch Strenge gegen die, welche hartnäckig an ihm festhalten, und Begnadigung derjenigen, die ihn aufgeben, werde er sich noch ausrotten lassen.

In diesem Bericht des Plinius an Trajan spricht sich nun immerhin eine genauere Kenntniss und eine gerechtere Beurtheilung des Christenthums aus, als in den Aeusserungen des Tacitus. Hatte dieser den verläumderischen Gerüchten über die Laster und Verbrechen der Christen noch Glauben geschenkt, so ist bei Plinius davon nicht mehr die Rede: er überzeugt sich, dass sie mit dem Christenthum als solchem nicht nothwendig verbunden seien. Diese Beschuldigung bleibt auch wirklich fortan auf die unteren Volksklassen beschränkt; von den Schriftstellern der Zeit wird sie nicht mehr wiederholt. Aber für einen thörichten und wunderlichen Aberglauben hält man das Christenthum allerdings nach wie vor: und so duldsam das kaiserliche Rom im allgemeinen gegen Aberglauben jeder Art war, so fand diese Duldsamkeit doch im vorliegenden Fall an der Eigenthümlichkeit des christlichen Glaubens ihre Grenze. Jede andere Religionsübung konnte neben dem bestehenden öffentlichen Kultus hergehen,

die christliche musste ihn bestreiten: die Christen waren Feinde der Götter, Atheisten. Plinius gebraucht dieses Wort nicht, aber der Sache nach ist es doch dieser Zug, der ihm die Christen als Staatsverbrecher erscheinen liess; sie weigerten sich, den Staatsgöttern und dem Kaiser zu opfern, und dieser Trotz sollte gebeugt werden. Nicht anders urtheilte aber auch Trajan selbst. In seiner Antwort auf Plinius' Bericht billigt er dessen Verfahren und verfügt: es solle zwar nicht von Amtswegen gegen die Christen eingeschritten werden, aber wenn sie zur Anzeige kommen und sich weigern, durch Verehrung der Staatsgötter ihr Christenthum zu verläugnen, sollen sie bestraft werden. Er betrachtete das Christenthum offenbar als einen verhältnissmässig unschädlichen Aberglauben, eine Verirrung, die man dulden könne, so lange es möglich sei, sie zu ignoriren, der man aber die offene Auflehnung gegen die Staatsreligion und die Staatsgesetze nicht nachsehen, und die man, wenn sie einmal vor Gericht gezogen und hartnäckig festgehalten werde, nicht unbestraft lassen könne.

Trajan's Erlass an Plinius blieb für anderthalbhundert Jahre die Norm, nach welcher die Stellung der römischen Staatsgewalt zum Christenthum sich richtete; und auch die Ansicht über das letztere, aus der er hervorgegangen war, behauptete sich längere Zeit unverändert. Während sich im Volk der alte Hass gegen die „Atheisten", die alten, unsinnigen Verläumdungen in ungeschwächter Kraft erhielten, wussten die Gebildeten in dem neuen Glauben nur eine von den vielen Ausgeburten des Aberglaubens zu sehen, welche damals vom Orient her das römische Reich überschwemmten; und mochte man nun diesen Aberglauben an sich selbst milder oder härter beurtheilen, mochte man ihn mehr verderblich oder mehr lächerlich finden, seine Anhänger als Betrüger verurtheilen oder als Betrogene bemitleiden: darüber war jedermann einverstanden, dass es ihm nicht gestattet werden könne, die Staatsgesetze über Proselytenmacherei und unerlaubte Verbindungen zu verletzen, dass die Hartnäckigkeit gebrochen

werden müsse, mit welcher die Christen jede Theilnahme an der öffentlichen Götterverehrung auch in den Fällen verweigerten, in denen sie nach den herrschenden Begriffen und den bestehenden Einrichtungen von der Erfüllung der Pflichten gegen das Gemeinwesen und seine Beherrscher unzertrennlich war. Nicht anders hat noch zwei Menschenalter nach Trajan der dritte Nachfolger dieses Kaisers, der treffliche Marcus Aurelius Antoninus, über die Christen geurtheilt. Dieser Kaiser war einer der mildesten, menschenfreundlichsten, gewissenhaftesten Fürsten, welche je einen Thron geziert haben. Er war ferner ein eifriger Anhänger der stoischen Philosophie, die sich in ihrer Sittenlehre und selbst in ihrer Theologie dem Christenthum so vielfach verwandt zeigt. Und dennoch hatten die Christen unter seiner Regierung härtere Verfolgungen zu erdulden, als unter einem seiner Vorgänger seit Nero. Er glaubte eben, als römischer Kaiser die Staatsreligion gegen ihre ausgesprochenen Feinde schützen zu müssen; und er hatte als Mitglied einer Schule, welche sich selbst durch die kritikloseste Gleichsetzung philosophischer Ideen und religiöser Mythen, durch die ausschweifendste Allegorik mit der Volksreligion abfand, kein Verständniss für die schweren Gewissensbedenken, die einem Christen jede Theilnahme am heidnischen Kultus als die unverzeihlichste Sünde erscheinen liessen. In den positiv christlichen Lehren ohnedem, die sich nicht, wie die Mythen der Dichter, zu blossen Symbolen für philosophische Sätze verflüchtigen liessen, konnte auch ein Mark Aurel unmöglich etwas anderes sehen, als was schon Plinius darin gesehen hat, einen „mass- und vernunftlosen Aberglauben“, und in der Standhaftigkeit, mit welcher die Christen an diesen Lehren festhielten, unmöglich etwas anderes als einen unvernünftigen Eigensinn, dessen Quelle nur in Trotz und Rechthaberei, und daneben noch etwa in dem Wunsch, Aufsehen zu erregen und von sich reden zu machen, gesucht werden könne. Und so urtheilt er wirklich in der einzigen Stelle seiner Selbstgespräche, in der er der Christen erwähnt (XI, 3), wenn er hier verlangt, dass man

jederzeit zu sterben bereit sein solle, aber mit Würde, ohne Gepränge, aus vernünftiger Ueberzeugung, „nicht aus blossem Trotz, wie die Christen". So wenig vermochte selbst der aufopfernde Heldenmuth der christlichen Blutzeugen das Vorurtheil des Römers zu überwinden. Mark Aurel hat die Christen, welche in Ausführung seiner Befehle hingerichtet wurden, ohne Zweifel bemitleidet, wie er uns ja so oft einschärft, dass nur dieses die Stimmung sei, welche dem Weisen der Thorheit und Verkehrtheit der Menschen gegenüber gezieme; aber er glaubte sie um des Gemeinwohls und der öffentlichen Ordnung willen dem Arm der Gerechtigkeit nicht entziehen zu dürfen, und dass es in Wahrheit nicht die Gerechtigkeit war, der sie zum Opfer fielen, sondern ein Staatsgesetz und Staatsinteresse, das vor dem natürlichen Recht der Gewissensfreiheit nicht bestehen konnte, davon hatte er keine Ahnung.

War aber selbst ein Mark Aurel nicht im Stande, das Christenthum unbefangen zu würdigen, so wird man diess noch weniger von einem Mann erwarten, dem es an eigenem religiösem Interesse und daher nothwendig auch am Verständniss des religiösen Lebens und seiner Motive von Hause aus in so hohem Grad fehlte, wie seinem Zeitgenossen, dem bekannten Satyriker Lucian. Ein Weltmann wie er, halb Skeptiker, halb Epikureer, konnte darin unmöglich etwas anderes sehen, als eine von den Thorheiten und Schwärmereien, an denen jene Zeit so reich war. Nur in diesem Zusammenhang wird es überhaupt von ihm berührt. In seiner Schrift über den Cyniker Peregrinus, der sich bei den olympischen Spielen des Jahres 165 öffentlich verbrannt hatte, erzählt er*), dieser excentrische Mensch habe in jüngeren Jahren eine Zeit lang in Palästina der Sekte der Christen angehört, sei bei ihnen zu hohem Ansehen gelangt und um seines Glaubens willen eingekerkert, in der Folge jedoch wieder freigelassen worden; und er ergreift diese Gelegenheit, um auch über die Christen

---

*) Wie S. 174 ff. des näheren auseinandergesetzt ist.

seine Meinung zu sagen. Er schildert dieselben mit einer Art von mitleidiger Verachtung als arme, einfältige Leute, die von dem Stifter ihrer Sekte mit allerlei thörichten Meinungen und Hoffnungen getäuscht worden seien. Dabei ist ihm der Muth, mit welchem die Christen in den Tod giengen, die Freudigkeit, mit der sie ihrer Sache jedes Opfer zu bringen bereit waren, wohl bekannt. Aber dieser Heldenmuth und diese Aufopferungsfähigkeit hat in seinen Augen keinen Werth, weil sie sich auf so schwärmerische Wahnvorstellungen gründet. Ihr Aberglaube macht die Christen, wie er sagt, zur leichten Beute jedes Betrügers, der ihn zu benützen weiss; und scheint er auch von diesem Aberglauben für die bestehenden Zustände keine ernstliche Gefahr zu befürchten, so fehlt ihm dafür auch jede Ahnung von der geschichtlichen Bedeutung und dem inneren Gehalt des neuen Glaubens. Er spricht von ihm in dem oberflächlichen Ton eines Mannes, der seiner Werthlosigkeit zum voraus viel zu sicher ist, als dass es sich für ihn verlohnte, sich genauer darüber zu unterrichten.

Ungleich ernster nahm es mit dem Christenthum Lucian's Freund, der Platoniker Celsus. Auch die Kenntniss desselben geht bei ihm viel tiefer, als bei Lucian. In dem „Wort der Wahrheit“, das er zwischen 178 und 180 n. Chr. an die Christen gerichtet hat, zeigt er eine Bekanntschaft mit ihren Lehren und Religionsurkunden, durch die er unter den Gegnern des Christenthums bis auf Porphyr herab ganz einzig dasteht. Aber sein Urtheil über dasselbe fällt darum nicht weniger streng aus, als das seiner Vorgänger. Wenn er auch der jüdisch-christlichen Lehre nicht alle Wahrheit abspricht, so hilft ihr das in seinen Augen doch nicht viel. Wie die jüdischen und christlichen Alexandriner die heidnischen Weisen zu Schülern der jüdischen Offenbarung machten, so macht der griechische Philosoph umgekehrt die Juden und Christen zu Plagiatoren an der Weisheit der Heiden: was sich richtiges bei ihnen findet, das haben sie von den Aegyptern, den Hellenen, überhaupt von den Völkern geborgt, deren Götter sie verachten. Aber mit diesem fremden Gute haben sie

schlecht gewirthschaftet: sie haben die Lehren, welche sie sich aneigneten, missverstanden und entstellt, mit abergläubischen Einbildungen und betrügerischen Erfindungen jeder Art vermischt. Ueber die Stammväter der Christen, die Juden, glaubt Celsus alles, was heidnische Gegner dieses Volks seit Jahrhunderten von seinem Ursprung schmähliches zu erzählen wussten; über den Stifter des Christenthums und seine Schüler alle die Verläumdungen, welche der Hass ihrer Volksgenossen schon damals fast in derselben Gestalt in Umlauf gesetzt hatte, in der wir sie noch in talmudischen Schriften der späteren Zeit finden. Jesus war, nach der bekannten jüdischen Fabel, nicht allein von niedriger, sondern auch von unehrlicher Abkunft; in Aegypten erlernte er die Künste der Zauberer und Gaukler; nach seiner Zurückkunft in sein Vaterland gab er sich für einen Wunderthäter und für den längst geweissagten Sohn Gottes aus und erdichtete die evangelischen Erzählungen von seiner Geburt. Es gelang ihm, aus dem schlechtesten Gesindel ein paar Leute zusammenzubringen, mit denen er im Land umherzog, ohne doch irgend etwas zu leisten, was nicht andere Goëten auch gethan hätten, oder einen etwas bedeutenderen Erfolg zu erreichen. Als er, von seinen eigenen Freunden verrathen, die gesetzliche Strafe für seine Vergehungen erlitten hatte, setzten seine Schüler seine Betrügerei fort. Sie blieben dabei, dass er ein Gott und ein Sohn Gottes gewesen sei, schrieben ihm Wunder zu, die er nie gethan hat, legten ihm erdichtete Weissagungen über seinen Tod und seine Auferstehung in den Mund, und ersannen nach dem Vorgang heidnischer Mythen das Märchen von seiner Auferstehung, ohne doch für dasselbe irgend einen glaubwürdigen Beweis beibringen zu können. Das Christenthum ist so schon von Hause aus nicht blos eine verwerfliche Neuerung, sondern geradezu ein Werk des Betrugs: der „Sophist“, den ihm Lucian zum Stifter gegeben hatte, wird hier zu einem Gaukler, dessen Zauberkünste der Platoniker zwar nicht bestreiten will, den er aber darum doch für nichts anderes hält, als für einen nichtswürdigen Betrüger.

Diesem ihrem Ursprung entspricht nach Celsus auch der Charakter der christlichen Religion. Soweit sie sich von dem entfernt, was schon lange vor ihr als Wahrheit anerkannt war, ist sie nichts, als ein Gemisch von Aberglauben, Anmassung und Täuschung. Um den höchsten Gott allein anzubeten, versagen die Christen mit den Juden den übrigen Gottheiten ihre Verehrung. Als ob es sich für den höchsten Gott geziemte, unmittelbar und persönlich in die materielle Welt einzugreifen; als ob er nicht seine Diener und Werkzeuge hätte, mittelst deren er die Welt regiert, und in denen er geehrt sein will, jene himmlischen Götter, deren Glanz wir bewundern, jene Dämonen, deren unsichtbares Walten uns beständig umgibt, deren Gunst wir uns daher durch Gebete und Opfer zu sichern allen Grund haben. Und während die Christen den höchsten unter den geschaffenen Wesen die Ehre verweigern, die ihnen zukommt, während sie einem Herakles und Asklepios nicht zugestehen, dass sie zu Göttern geworden seien, verehren sie selbst einen Gaukler, der des schmählichsten Todes gestorben ist, als einen Gott. Sie behaupten, er sei der, welchen die jüdischen Propheten geweissagt haben, wiewohl seine Lehre dem jüdischen Gesetz widerstreitet. Sie machen ihn zum Sohn Gottes, unbekümmert darum, dass sie damit dem Gotte, dessen Sohn er sein soll, so gut, wie die hellenischen Mythen von Göttersöhnen, Dinge zuschreiben, die der Gottheit durchaus unwürdig sind. Sie lassen Gott zu den Menschen herabkommen, so wenig sich diess auch mit seiner Unveränderlichkeit und seiner Vollkommenheit verträgt. Wie ungereimt sind ferner ihre anthropomorphistischen Vorstellungen von der Gottheit, ihre Erzählungen von der Weltschöpfung und vom Sündenfall, von der Sündfluth und den Patriarchen, ihre Lehre vom Teufel, der den Sohn Gottes tödtet, und vom Antichrist, welchen dieser als seinen Nebenbuhler zu fürchten hat, ihre Erwartungen über die Wiederkunft Christi, die Weltverbrennung und die Auferstehung des Leibes, an dem nur der fleischlich Gesinnte in dieser Art hängen wird! Welche hochmüthige Einbildung von den Christen, dass sie meinen, die

Welt sei nur um ihretwillen geschaffen, und beim Weltende werden sie allein in einem neuen Leib fortleben, während alle anderen im Feuer gebraten werden! Eine solche Religion taugt freilich nur für die Unwissenden, an welche die Christen sich allein halten: wer für solche Dinge Glauben finden will, der muss sich ja wohl damit an Handwerker und Sklaven, an Weiber und Kinder, an sündiges, schlechtes Volk wenden, alle Gelehrten und Gebildeten dagegen von seiner Gemeinde ausschliessen. Doch so verkehrt alles diess sein mag: es wäre immer noch eher zu ertragen, wenn die Christen damit nur dem Glauben ihrer Vorfahren folgten, wenn sie die Entschuldigung einer Nationalreligion für sich hätten. Da es nun einmal nicht möglich ist, dass alle die zahllosen Völker die Gottheit auf einerlei Weise verehren, so ist es am besten, wenn sie jedes in der Art verehrt, die bei ihm von Alters her einheimisch und den Schutzgeistern seines Landes genehm ist. So verhält es sich selbst mit den Juden, so thöricht auch der Nationalstolz ist, mit dem sie alle anderen Glaubensweisen verachten und nur ihre eigene gelten lassen wollen. Die Christen dagegen können nicht einmal diesen Grund für sich anführen. Ihrem Ursprung nach Apostaten des Judenthums, sind sie jetzt ein Gemenge von Abtrünnigen aus allen Völkern, und unter einander selbst wieder in zahllose Parteien gespalten. Und damit hängt denn auch das zusammen, wovon Celsus die Christen am Schluss seiner Streitschrift noch abmahnt: ihre Gleichgültigkeit gegen den römischen Staat und sein Wohl. Wie sie den öffentlichen Götterdienst verschmähen, so kümmern sie sich auch nicht um die öffentlichen Interessen: jene „Feindschaft gegen das Menschengeschlecht“, die ihnen bei Tacitus vorgeworfen wird, begegnet uns hier unter der bestimmteren Gestalt des Mangels an Patriotismus.

Diese Streitschrift des Celsus lässt uns nun deutlich erkennen, wesshalb die höher Gebildeten unter seinen römischen und griechischen Zeitgenossen von dem christlichen Glauben, auch wenn sie mit demselben etwas näher bekannt wurden, doch in der Regel nichts wissen wollten. Sie konnten sich

mit ihm schon desshalb nicht befreunden, weil er aus einer ganz anderen Sphäre hervorgegangen war, eine andere Stimmung und Denkweise voraussetzte, als die ihrige. Das Christenthum war eine Religion der Mühseligen und Beladenen: wer sich in dieser Welt misshandelt und hintangesetzt fand, dem versprach es Ersatz in einer anderen; wer vom Gefühl der moralischen Schwäche und Verschuldung niedergedrückt war, dem wusste es durch das Evangelium der Versöhnung die Ruhe des Gewissens zurückzugeben, ihn zu einer ihm bis dahin unbekannten Freiheit und Freudigkeit des sittlichen Strebens zu erheben. Aber alles, was die Freude des Hellenen, der Stolz des Römers gewesen war, rechnete es zu der Herrlichkeit dieser Welt, auf deren Trümmern erst das Reich Gottes sich erbauen sollte. Je tiefer der Einzelne in der Bildung der klassischen Völker wurzelte, um so fremdartiger mussten ihn diese Anschauungen berühren; je höher er die Güter dieser Bildung schätzte, um so weniger konnte er sie mit dem Glauben und der Gottesverehrung der palästinischen Barbaren zu vertauschen geneigt sein. Je weniger ihm umgekehrt von diesen Gütern zugefallen war, je vollständiger er zu den Paria's des antiken, wesentlich aristokratischen Kulturlebens gehörte, um so grösseren Reiz musste eine Lehre für ihn haben, welche ihn zum gleichberechtigten Genossen einer Gemeinschaft erhob, deren Mitgliedern die höchsten Güter theils sofort in ihrem sittlichen und religiösen Leben mitgetheilt, theils für die Zukunft in sichere Aussicht gestellt wurden. Ein solcher konnte auch über die Punkte der neuen Lehre, welche den wissenschaftlich Gebildeten zum Anstoss gereichten, leicht wegkommen. Wie stark auch die Anforderungen sein mochten, welche der jüdisch-christliche Supranaturalismus an die Glaubensfähigkeit seiner Bekenner stellte: im Vergleich mit der Mythologie des Volksglaubens hatte die christliche Dogmatik ein so rationales Gepräge, und schon der Uebergang vom Polytheismus zum Monotheismus schloss einen so gewaltigen Fortschritt in sich, dass auch der wundergläubigste und dogmatisch beschränkteste Christ auf den Aberglauben der

Heiden als ein Aufgeklärter herabsehen konnte. Wen dagegen die Philosophie vorher schon von diesem Aberglauben befreit hatte, dem brauchte das Christenthum diesen Dienst nicht erst zu leisten, und es konnte ihn durch denselben nicht gewinnen; wogegen alle die Lehren, welche aus dem jüdischen Offenbarungsglauben als solchem hervorgegangen waren oder sich an ihn anschlossen, einen Jünger des Plato oder Aristoteles, des Epikur oder Zeno unfehlbar abstossen und bald seinen Spott bald seinen ernsthaften wissenschaftlichen Widerspruch hervorrufen mussten. Beachtet man dabei noch die unverhüllte Abneigung, die unverkennbare innere Feindseligkeit, mit welcher die Christen den heidnischen Staat betrachteten und ihm ihre Mitwirkung zur Lösung seiner Aufgaben so viel wie möglich entzogen, so begreift es sich um so mehr, dass gerade der gebildetere Theil der Bevölkerung, der Träger der politischen Einsicht und Gesinnung, im Christenthum eine Gefahr sah, gegen welche die unteren, politisch unmündigen Volksklassen theils gleichgültig, theils blind waren, und dass weiter blickende, von römischem Staatssinn erfüllte Regierungen dem Umsichgreifen eines Glaubens zu steuern suchten, der dem bestehenden Staatswesen seine beste Lebenskraft aussaugen musste.

Für das Christenthum und für die Menschheit war es ein Glück, dass sich diese altrömische Staatsgesinnung immer nur zeitweise auf dem Throne der Cäsaren behaupten konnte. Ist es auch eine starke Uebertreibung, wenn Celsus den Christen sagt, nur der eine und der andere von ihnen irre noch umher, sei aber fortwährend von der gerichtlichen Verfolgung bedroht, so scheinen doch Mark Aurel's strenge Massregeln gegen dieselben für den Augenblick einen bedeutenden Erfolg gehabt zu haben. Aber der erneuerte Angriff der Markmannen, welcher seit 178 alle Kräfte des Reiches in Anspruch nahm, musste die Aufmerksamkeit von den Christen ablenken; und nachdem der Kaiser im Jahr 180 im Feldlager zu Wien gestorben war, hatte die christliche Kirche unter seinen Nachfolgern eine siebzigjährige Ruhezeit, welche erst um die Mitte

des dritten Jahrhunderts für einige Jahre durch die heftigen Verfolgungen des Decius und Valerian unterbrochen wurde. Die Zahl ihrer Anhänger wuchs während dieser Zeit so bedeutend, ihr Gemeindeleben und ihr Kultus trat so ungescheut und ungehindert aus der früheren Verborgenheit heraus, dass sie trotz der Gesetze gegen die unerlaubten Religionen eine Macht war, mit der man rechnen, die man wenigstens als Thatsache anerkennen musste. Dadurch wurde auch die Stellung, welche die öffentliche Meinung der griechisch-römischen Welt zum Christenthum einnahm, nothwendig beeinflusst. Die alten, abenteuerlichen Vorstellungen von den geheimen Gräueln der Christen verstummen, seit man sie genauer und allgemeiner kennen lernt. Der Hass gegen die Götterfeinde stumpft sich mit der Zeit um so mehr ab, da man sich seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts immer mehr gewöhnte, neben den altrömischen und griechischen auch orientalische Gottheiten nicht allein in der Gottesverehrung der Einzelnen, sondern auch im öffentlichen Kultus, einen breiten Raum einnehmen zu sehen. Die Abneigung der Heiden gegen das Christenthum dauerte natürlich nichtsdestoweniger fort: die Eifersucht der Altgläubigen gegen dasselbe konnte durch seine Erfolge nur genährt werden. Aber für „Feinde des Menschengeschlechts" konnte man die Bekenner einer Religion nicht mehr halten, der von den Einwohnern des römischen Reiches bereits ein so namhafter Theil anhieng, und selbst das politische Misstrauen schwand allmählich in dem Grade, dass gegen das Ende des dritten Jahrhunderts viele Christen in der Armee dienten, und manchen von ihnen hohe Befehlshaberstellen, wichtige Hof- und Staatsämter anvertraut waren.

Unter diesen Umständen nahmen auch die Angriffe auf das Christenthum eine veränderte Gestalt an. Als die letzte wissenschaftliche Vorkämpferin des Polytheismus trat seit der Mitte des dritten Jahrhunderts die neuplatonische Philosophie auf. Aber so entschieden der Widerspruch war, den sie der christlichen Lehre noch lange nach dem äusseren Siege der letzteren, bis in's sechste Jahrhundert herab, ent-

gegensetzten, so wagten doch selbst die Neuplatoniker nicht mehr, dieser Lehre alle Wahrheit abzusprechen. So viel hatte die christliche Religion durch ihren grossartigen äusseren Erfolg und ihre unverkennbaren sittlichen Wirkungen doch erreicht, dass sie von ernsthaften und wahrheitsliebenden Gegnern, wie diess die Neuplatoniker durchschnittlich waren, nicht mehr einfach für ein Werk des Betrugs oder ein Erzeugniss des Aberglaubens gehalten werden konnte; dass vielmehr auch sie einen wahren und tüchtigen Kern in ihr anerkannten, an den sich freilich in der Folge viel Täuschung und Betrug angesetzt haben sollte. Der Stifter des Christenthums, sagten diese neuplatonischen Gegner desselben, sei ein frommer und weiser Mann gewesen; erst seine Schüler haben seine Lehre entstellt. Sie erst haben Christus für einen Gott ausgegeben und seine Verehrung der der Volksgötter entgegengestellt. Er selbst habe diese Götter angebetet und mit ihrer Hülfe durch magische Kunst die Wunder verrichtet, deren Thatsächlichkeit die Philosophen nicht bestreiten wollten; er habe aber desshalb nicht mehr sein wollen, als ein Mensch, wie ja auch andere Weise von den Göttern mit ähnlicher Wunderkraft begabt worden seien.

Von diesem Standpunkt aus hatte schon in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts (um 230) Philostratus in seinem Leben des Apollonius von Tyana, ohne Christus zu nennen, der evangelischen Darstellung desselben das neupythagoreische Ideal eines hellenischen Philosophen und Propheten gegenübergestellt, und sein Schüler, der Kaiser Alexander Severus, in seiner Hauskapelle dem Stifter des Christenthums neben einem Orpheus und Abraham, einem Pythagoras und Apollonius, eine Stelle eingeräumt. Von den gleichen allgemeinen Voraussetzungen gieng ein halbes Jahrhundert später der Neuplatoniker Porphyrios bei jener berühmten ausführlichen Streitschrift gegen die Christen aus, deren Vernichtung dem Hasse der letzteren leider so vollständig gelungen ist, dass uns nur vereinzelte Angaben über ihren Inhalt übrig sind. Wir sehen aus denselben, dass Porphyr, ein gelehrter

und nicht blos logisch, sondern auch philologisch geschulter Mann, sich zu seinem Angriff mit Vorliebe solche Punkte ausgewählt hatte, welche auch in neuerer Zeit von Gegnern des supranaturalistischen Offenbarungsglaubens besonders in's Auge gefasst wurden. Er fragte mit einem Reimarus, warum denn Christus nicht früher erschienen sei, wenn doch alles Heil an ihm allein hänge. Er fand es unbegreiflich, dass die Christen die Opfer verwerfen, wenn Gott selbst sie den Juden geboten habe. Er sah in dem vielbesprochenen Streit des Petrus und Paulus in Antiochien einen Beweis dafür, dass ein Glaube, über den seine bedeutendsten Vertreter sich streiten, nur auf Erdichtung beruhen könne. Er beschuldigte selbst Jesus der Zweideutigkeit, weil er bei Johannes (7, 8. 14) erst sagt, er werde das Fest in Jerusalem nicht besuchen, und dann doch dort erscheint. Er hielt sich über manche Erzählungen des alten Testaments auf und wollte den Christen mit Recht nicht erlauben, das Anstössige derselben durch allegorische Auslegung bei Seite zu schaffen. Er erkannte in der Weissagung Daniel's mit scharfem Blick eine Unterschiebung aus der Zeit der Makkabäer und bewies diess mit Gründen, die von ihrer Kraft heute noch nichts verloren haben. Er hat so ohne Zweifel noch manche Einwendung vorgebracht, deren Widerlegung der damaligen christlichen Theologie nicht gelingen konnte. Aber dass er das Christenthum im ganzen ebenso wegwerfend und feindselig beurtheilt habe, wie seiner Zeit Celsus, wird nicht überliefert, und nach der Stellung, welche die neuplatonische Schule überhaupt damals gegen dasselbe einzunehmen pflegte, ist es nicht wahrscheinlich, so entschieden er sich auch darüber ausspricht, dass er nur in der hellenischen Religion eine gesetzliche Art der Gottesverehrung, in der christlichen nur eine Auflehnung gegen die göttliche Weltordnung zu sehen wisse, nach der jeder die Götter dem Herkommen seines Volkes entsprechend verehren solle.

Nicht einmal von seinem Schulgenossen Hierokles wird diess behauptet, wiewohl diesem Mann ein Hauptantheil an dem letzten Versuch zugeschrieben wird, den die römische Staats-

macht vom Jahr 303 an mehrere Jahre lang zur gewaltsamen Unterdrückung des Christenthums machte, der schweren Diocletianischen Christenverfolgung. In einer Streitschrift gegen die Christen stellte dieser Neuplatoniker dem Stifter des Christenthums die romanhafte Gestalt des neupythagoreischen Heiligen, des Apollonius von Tyana, gegenüber, so wie diese von Philostratus ausgemalt war. Er suchte zu zeigen, dass die Christen keinen Grund haben, ihren Jesus wegen der paar Wunder, die er verrichtet habe, für einen Gott zu halten, und dass die Heiden einen Apollonius, Pythagoras und andere, Christus überlegene Wunderthäter viel richtiger beurtheilen, wenn sie dieselben nicht für mehr ansehen, als für gottgeliebte Menschen. Dabei unterliess aber auch er es nicht, die Apostel für Betrüger zu erklären, welche die Thaten ihres Meisters mit leeren Erdichtungen ausgeschmückt haben, während die eines Apollonius von untadeligen Zeugen überliefert sein sollen. Die menschliche Grösse Jesu, selbst seinen Prophetencharakter, will demnach auch dieser Christenfeind nicht bestreiten; nur seine göttliche Würde ist es, gegen die er sich wendet.

Erst in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts hören wir die heidnische Polemik gegen das Christenthum wieder den Ton anschlagen, mit dem sie im ersten und zweiten begonnen hatte. Diese Religion war inzwischen durch Constantin zur Staatsreligion im römischen Reich erhoben worden, und bald begannen ihre Anhänger, die Verehrung der alten Götter mit derselben Gewaltsamkeit zu unterdrücken, mit der man kaum erst das Christenthum zu unterdrücken versucht hatte. Wenn heidnische Regierungen den Christen bei Todesstrafe geboten hatten, den Göttern zu opfern, so wurden jetzt diese Opfer bei Todesstrafe verboten; wenn früher der heidnische Pöbel gegen die Christen gewüthet hatte, wurde jetzt der christliche Pöbel gegen die gehetzt, welche sich von dem Glauben ihrer Väter nicht trennen wollten; wenn man früher dem Christenthum absagen musste, um sich möglich zu machen, am Hof und beim Heere vorwärts zu kommen, so musste man es jetzt zu demselben Zweck annehmen. Hatte aber das neu

aufstrebende Christenthum Lebenskraft genug besessen, um allen Verlockungen und Schrecknissen der Staatsgewalt Widerstand zu leisten, so brach das morsche Heidenthum unter der Wucht der veränderten Verhältnisse so rasch zusammen, dass seine Anhänger schon 50 Jahre nach Constantins erstem Toleranzedikt zu einer Minderheit geworden waren, deren Reihen sich immer mehr lichteten, und dass sie bald nur noch unter der ungebildeten Bevölkerung auf dem Lande, in den höheren Ständen Roms und Alexandria's, und unter den Gelehrten und Philosophen zu finden waren, welche die Verehrung der alten Götter von der klassischen Bildung nicht zu trennen wussten. Es war natürlich, dass dieser Sieg eines Gegners, den man zu hassen und auf den man herabzusehen nie aufgehört hatte, dass die Härte, mit welcher derselbe seinen Sieg benutzte, dass das widerwärtige Schauspiel von äusserlichem Namenchristenthum, geistlicher Herrschsucht und leidenschaftlichen Lehrstreitigkeiten, welches die neue Reichskirche sofort darbot, bei dem unterlegenen Theile die tiefste Erbitterung hervorrief. Unter Julian's kurzer Regierung (361 bis 363) eröffnete sich ihm die Aussicht, den Gegner auf's neue zu verdrängen. Aber die Restauration des Heidenthums, welche dieser Kaiser mit dem ganzen Eifer eines Neophyten, doch in völliger Verkennung seiner Zeit und ihrer Bedürfnisse, unternahm, hätte misslingen müssen, wenn auch nicht sein früher Tod dem kaum begonnenen Unternehmen ein Ende gemacht hätte. Julian selbst hatte das Christenthum in seinen Vorgängern und Verwandten in der schlechtesten Weise kennen gelernt. Er hatte unter ihrem misstrauischen Despotismus persönlich schwer gelitten. Im Christenthum erzogen, hatte er sich zu dieser Religion auch da noch äusserlich bekennen müssen, als er schon längst durch die neuplatonische Philosophie für die alten Götter gewonnen war. Ihre Verehrung wiederherzustellen, war für ihn, als er auf den Thron kam, die ernstlichste Herzensangelegenheit. Aber auf gewaltsamem Wege wollte er es doch nicht versuchen: diess verboten ihm seine Grundsätze, sein Edelsinn und seine Achtung vor dem

Recht; und schliesslich konnte er sich doch wohl nicht verbergen, dass seine Macht dazu nicht ausgereicht hätte. Dass er den Christen den öffentlichen Unterricht in der alten Literatur untersagte, ist die härteste Massregel, die er gegen sie in Anwendung gebracht hat. Nur um so weniger konnte es sich aber der Fürst, der sich auf seine Philosophie und seine Gelehrsamkeit nicht wenig zugutethat und sich sehr gern reden hörte, versagen, gegen sie zu schreiben. In seinen sieben Büchern gegen die Christen, die wir aus Cyrill's Gegenschrift kennen, und in seinen Briefen kommt aller der Groll und die Geringschätzung zum Ausdruck, die sich seit Jahren bei ihm angesammelt hatten und durch die Hartnäckigkeit nur gesteigert werden konnten, mit der die Christen seinen Bekehrungsmassregeln widerstrebten. Die „Galiläer", wie er sie selbst in kaiserlichen Erlassen verächtlich zu nennen pflegte, sind ihm, wie seiner Zeit einem Celsus, Leute, die von der Gottesverehrung ihrer Väter abgefallen sind, um sich aus den schlechtesten Elementen des Judenthums und des Heidenthums eine eigene Religion zurechtzumachen. Von den ewigen Göttern, deren Walten sie umgibt, wollen sie nichts wissen, um statt dessen einen todten Juden und mit ihm die Gräber und die Knochen anderer Todten — mit denen man ja damals schon Fetischdienst genug trieb — zu verehren. Auch die Natur und ihre Gesetze hören sie nicht; statt aller Gründe berufen sie sich auf den Willen Gottes, als ob dieser jemals mit den Naturgesetzen im Widerspruch sein könnte. So wollen sie auch nicht begreifen, dass unmöglich alle Völker einerlei Religion haben können, und dass die Völker eben desshalb an Charakter und Anlagen so weit von einander abweichen, weil sie verschiedenen Gottheiten zugetheilt sind. Sie selbst aber haben gar keinen nationalen Kultus; sie folgen den Lehren jener betrügerischen Sektirer, der Apostel, und haben nicht einmal diese unverändert gelassen. Wie wenig aber diese Lehre taugt, zeigt auch der Augenschein: alles, was Grosses und Schönes in der Welt ist, alle edeln Thaten und alle bedeutenden Männer sind, wie Julian glaubt, aus dem Heidenthum hervorgegangen; das

Christenthum ist eine Religion der Barbaren, und es vermag auch nur Barbaren, nur Leute von sklavenhafter Gesinnung zu bilden.

So kehrt die heidnische Polemik gegen das Christenthum in ihrem Ausgang zu denselben Gesichtspunkten zurück, unter die sie dasselbe gleich anfangs gestellt hatte. Aber hatte diese Polemik seine Ausbreitung nicht zu hemmen vermocht, so war es eine noch eitlere Hoffnung, dass es ihr gelingen werde, ihm den Sieg, den es schon in Händen hatte, wieder zu entreissen. Als Cyrill seine zehn Bücher gegen Julian schrieb, war die letzte Aussicht des Heidenthums im römischen Reiche schon längst mit diesem Fürsten in's Grab gesunken. Auch die schriftstellerischen Angriffe auf das Christenthum als solches verstummten mehr und mehr, wenn auch über einzelne Lehren noch lange zwischen christlichen und heidnischen Philosophen gestritten wurde. Erst in den letzten Jahrhunderten ist jene Polemik neu aufgelebt. Neuere Gegner des Christenthums haben viele von den Vorwürfen wiederholt, die ihm einst ein Celsus und Porphyr gemacht hatten, so wenig sie auch den ganzen Standpunkt dieser Männer theilen konnten. In manchen von jenen Vorwürfen haben auch solche, die von jeder grundsätzlichen Feindschaft gegen das Christenthum weit entfernt sind, etwas wahres anerkannt und sich um eine Umbildung desselben bemüht, durch die es vor ihnen sichergestellt würde. Indessen kann diese Parallele hier nicht weiter verfolgt werden. Der gegenwärtige Vortrag wollte nur zeigen, wie sich der Kampf des Heidenthums mit dem Christenthum und seine wechselnde Stellung zum Christenthum in der römischen und griechischen Literatur abspiegelt, um auch von dieser Seite her die Eigenthümlichkeit und die Motive jener weltgeschichtlichen Bewegung zur Anschauung zu bringen, aus der mit dem Siege der christlichen Religion die Grundlagen der heutigen Gesellschaft und ihres Kulturlebens hervorgiengen.

VI.

Die Sage von Petrus als römischem Bischof.

(1875.)*)

Die Päpste leiten bekanntlich alle die Rechte, welche sie für sich in Anspruch nehmen, von dem Apostel Petrus her, dessen Nachfolger sie sein wollen und ohne Zweifel auch zu sein glauben. Mögen diese Ansprüche noch so weit gehen, mögen sie sich auf die Lehre, auf die Disciplin oder die Jurisdiction, auf kirchliche oder bürgerliche Dinge beziehen: immer ist es Petrus, dem die Befugnisse ursprünglich übertragen worden sein sollen, welche sich von ihm, wie versichert wird, auf die römischen Bischöfe vererbten. Auch in der neuesten feierlichen Verkündigung päpstlicher Machtansprüche, in den vaticanischen Concilienbeschlüssen, wird für dieselben kein anderer Rechtsgrund angegeben. „Die oberste Gerichtsbarkeit über die ganze Kirche ist dem heil. Petrus von Christus dem Herrn unmittelbar und direkt übertragen worden; er hat von ihm die Schlüssel des Himmelreichs erhalten; er lebt, regiert und richtet in seinen Nachfolgern, den Bischöfen von Rom. Der römische Pontifex hat daher den Primat über den ganzen Erdkreis; er ist der Nachfolger des Apostelfürsten Petrus und als solcher der wahrhafte Stellvertreter Christi und das Haupt

---

*) Erschien zuerst in der Deutschen Rundschau 1875, Augustheft, dann in französischer Uebersetzung von A. Marchand u. d. T. La Légende de St. Pierre, Par. 1876.

der ganzen Kirche. Ihm steht die bischöfliche Gewalt über alle Kirchen ordentlicher Weise und unmittelbar zu; er ist der oberste Richter aller Gläubigen, an den in allen dem Urtheil der Kirche unterstehenden Angelegenheiten appellirt werden kann, wogegen von seinem Urtheil keine Berufung, auch nicht an eine allgemeine Kirchenversammlung, zulässig ist. Er kann in den Entscheidungen nicht irren, welche er über die Glaubens- oder Sittenlehre der Gesammtkirche in seiner Eigenschaft als Hirte und Lehrer der ganzen Christenheit gibt; solche Entscheidungen sind daher ihrer Natur nach unverbesserlich, und sie werden diess nicht erst durch die Zustimmung der Kirche.“ In diesen Sätzen der vaticanischen Constitutionen sind die Grundlagen des römischen Systems, so wie dieses selbst sie auffasst, mit einer Klarheit dargelegt, die nichts zu wünschen übrig lässt. „Christus hat dem Petrus die oberste Leitung der Kirche ohne Vorbehalt und Beschränkung übertragen. Petrus war aber der erste Bischof von Rom, und weil er diess war, sind seine Befugnisse für alle Zeiten auf die römischen Bischöfe übergegangen. Auch ihnen steht mithin die Leitung der Kirche unbedingt und unbeschränkt zu: sie sind die Lehrer, denen man keinen Irrthum zutrauen, die Regenten, denen man nicht widersprechen, die Richter, von deren Urtheil man nicht appelliren darf.“ Dieser einfache Schluss enthält den dogmatischen Kern des Systems, welches nichts geringeres bezweckt, als die Aufrichtung einer unbeschränkten, die ganze Menschheit umfassenden, auf alle Lebensverhältnisse und Thätigkeiten sich erstreckenden klerikalen Weltherrschaft.

Wenn man näher zusieht, zeigt sich nun freilich sehr bald, dass die Grundlage dieses Systems viel zu schmal und ihr Gefüge viel zu lose ist, um ein so kolossales Gebäude zu tragen. Unter allen jenen Sätzen ist nicht Einer, der der historischen Kritik auch nur einen Augenblick Stand hielte. Christus soll dem Apostel Petrus die oberste Leitung der Kirche übertragen haben; aber in unsern Evangelien gibt er ihm keine Vollmacht und keinen Auftrag, die nicht auch den

andern Aposteln in allem wesentlichen ebenso ertheilt würden; und wie hoch man immer die Stellung anschlagen mag, welche dem Petrus an der Spitze der zwölf Apostel angewiesen wird, so erscheint diess doch nur als ein persönlicher und auf persönlichem Ansehen beruhender Vorzug; von der Absicht, eine bleibende Einrichtung, eine monarchisch constituirte oberste Kirchenleitung zu schaffen, zeigt sich keine Spur. Ebensowenig kennt die Geschichte der ältesten Kirche das Dasein einer solchen Kirchenleitung. Paulus wenigstens erklärt auf's nachdrücklichste seine vollkommene Unabhängigkeit von den älteren Aposteln. Er verhandelt Gal. 2 mit Petrus, Johannes und Jakobus auf dem Fuss der unbedingtesten Gleichheit, und als Petrus aus Scheu vor dem Andringen judaistischer Fanatiker seiner Uebereinkunft mit Paulus untreu wird, hält ihm dieser eine Strafpredigt, die gar nicht darnach aussieht, als ob er in ihm seinen geistlichen Oberen verehrt, von einem ihm zustehenden „primatus jurisdictionis" etwas gewusst hätte. Hört man vollends, was alles in diesem Primat enthalten sein soll, so fragt man sich erstaunt, wie die römischen Theologen und Canonisten, allerdings nicht erst seit heute, in den neutestamentlichen Aussprüchen Dinge finden konnten, von denen schlechterdings nichts darin steht. Dass sich ferner diese angeblichen Amtsbefugnisse des Petrus sammt und sonders auf seine Nachfolger vererbt haben, diess behandelt zwar die päpstliche Theorie als selbstverständlich; aber selbstverständlich ist es eben nur für denjenigen, welcher zum voraus überzeugt ist, sie seien dem Petrus nicht blos für seine Person übertragen worden, welcher somit das, was bewiesen werden soll, schon voraussetzt. Wer sich diesen Zirkelschluss nicht erlaubt, wird sich vergeblich nach einem Beweis dafür umsehen; und wer mit der Kirchengeschichte nur einigermassen bekannt ist, der weiss, welcher Mittel es bedurfte, bis sich die römischen Bischöfe allmählich in zwölfhundertjährigen Anstrengungen und Kämpfen, von den Verhältnissen begünstigt, die Stellung errangen, in deren Vollbesitz sie nach der Behauptung der Romanisten von Anfang an gewesen wären, wie

bestritten und bedingt überdiess selbst auf der Höhe der päpstlichen Macht ihre thatsächlich anerkannten Befugnisse immer noch im Vergleich mit dem waren, was das curialistische System seit den Zeiten der Apostel ihr unbestrittenes, auf unmittelbarer göttlicher Einsetzung beruhendes Recht sein lässt. Möchte es sich daher mit dem Primat des Petrus verhalten, wie es wollte: dass dieser Primat durch das Recht der Amtsnachfolge auf die römischen Bischöfe übergegangen sei, lässt sich nicht blos nicht beweisen, sondern diese Annahme ist auch ganz unvereinbar mit der Thatsache, dass Jahrhunderte lang niemand in der Christenheit von einem solchen Primat der römischen Bischöfe etwas gewusst hat, dass diese vielmehr ausserordentlich lange Zeit nöthig hatten, um sich die Rechte jenes Primats Schritt für Schritt in einem Theil der christlichen Kirche, und auch hier nicht in dem vollen Umfang, in dem sie in Anspruch genommen wurden, zu erwerben.

Wie steht es nun aber mit der Thatsache, welche bei allen diesen Deduktionen vorausgesetzt wird und desshalb die erste und unentbehrlichste Grundlage des ganzen Papalsystems bildet? War Petrus überhaupt römischer Bischof, und sind desshalb die jetzigen römischen Bischöfe, die Päpste, als seine Nachfolger zu betrachten? Die Beantwortung dieser Frage soll im folgenden, so weit diess ohne tiefergehende gelehrte Erörterungen geschehen kann, dem gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Forschung entsprechend, versucht werden.

Es wird jedoch zweckmässig sein, hiebei eine Unklarheit, zu der unsere Fragestellung selbst Anlass geben könnte, zum voraus zu beseitigen. Die heutigen katholischen Bischöfe sind hohe kirchliche Würdenträger, Theile eines grossen hierarchischen Organismus, in dem sie als die Regenten und Vertreter ihrer Sprengel eine hervorragende Stellung einnehmen; wie sehr auch immer die neuesten Concilienbeschlüsse ihre Unabhängigkeit beeinträchtigt und sie aus Kirchenfürsten mit eigenem Recht zu unselbständigen päpstlichen Beamten herabgesetzt haben. Zur Zeit der Apostel kann nicht allein an Bischöfe in diesem Sinn nicht gedacht werden, sondern es

waren überhaupt von der späteren Episkopalverfassung kaum die ersten Keime vorhanden: es gab christliche Vereine in den einzelnen Orten, wo der neue Glaube Wurzel gefasst hatte, aber es gab noch keine über die Ortsgemeinden hinausgehenden kirchlichen Verbände, und die Einzelgemeinden selbst wurden nicht monarchisch, sondern collegialisch, nicht durch einen Bischof, sondern durch Aelteste (Presbyter) geleitet. Auch der Name der „Episkopen“ oder Aufseher bedeutet in den wenigen Stellen des Neuen Testaments, in denen er vorkommt, wiewohl diese selbst schon Schriften des zweiten Jahrhunderts angehören, und ebenso in anderen christlichen Schriften aus dem nachapostolischen Zeitalter, noch dasselbe, wie „Presbyter“. Erst um die Mitte und nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts hat sich allmählich aus der collegialischen Gemeindeverfassung die monarchische und mit ihr der Unterschied des Episkopos von den Presbytern (des Bischofs von den Gemeindeältesten oder „Priestern“) herausgebildet. Nur in der Gemeinde zu Jerusalem, und vielleicht auch in anderen judenchristlichen Gemeinden, scheint diess etwas früher geschehen zu sein. Von der römischen Gemeinde dagegen können wir mit Sicherheit annehmen, dass es in ihr bis in's zweite Jahrhundert hinein einen Bischof in der späteren Bedeutung des Wortes nicht gegeben hat. Wenn man daher fragt, ob Petrus Bischof von Rom war, so kann diess, richtig verstanden, nicht bedeuten: ob er das Amt eines Bischofs (welches es damals noch gar nicht gab) dort bekleidet, sondern nur, ob er überhaupt an der Spitze der römischen Christengemeinde gestanden, ob er sie durch seinen persönlichen Einfluss und sein apostolisches Ansehen in ähnlicher Weise geleitet habe, wie Paulus ohne Zweifel die von ihm gegründeten Christenvereine in Ephesus und Korinth während seines mehrjährigen Aufenthaltes in diesen Städten geleitet hat. Die päpstlichen Ansprüche freilich, welche auf die „Nachfolge Petri“ gegründet werden, wären auch mit der Bejahung dieser Frage, wie bemerkt, noch lange nicht bewiesen; um so unwidersprechlicher folgt dagegen aus ihrer Verneinung die

völlige Unhaltbarkeit dieser Ansprüche, so lange sie sich auf keinen anderen Rechtsgrund stützen können.

Eben diess ist aber der Fall, in dem wir uns befinden. Dass Petrus Bischof von Rom war, ist unbedingt und in jedem Sinn, den man mit dieser Behauptung verbinden könnte, zu läugnen.

Zum Erweis einer Thatsache, die wir nicht aus eigener Wahrnehmung kennen, ist bekanntlich zweierlei nöthig: es müssen uns in glaubwürdigen Zeugnissen oder in ihrem Zusammenhang mit andern beglaubigten Thatsachen ausreichende Gründe gegeben sein, um sie als wahr anzunehmen, und es dürfen dieser Annahme keine glaubwürdigen Zeugnisse und keine gesicherten Thatsachen entgegenstehen. Fehlt es an dem ersten von diesen Erfordernissen, so können wir die Geschichtlichkeit dessen, was uns erzählt wird, nicht behaupten; fehlt es an dem zweiten, so müssen wir sie bestreiten. Nach den gleichen Gesichtspunkten ist auch die Ueberlieferung, welche Petrus zum Bischof von Rom macht, zu beurtheilen.

Diese Angabe findet sich nun allerdings seit dem letzten Drittheil des zweiten Jahrhunderts n. Chr. ganz allgemein. Die römische Kirche, sagt der Bischof Irenäus von Lyon um's Jahr 180—190, sei von den zwei berühmtesten Aposteln, Petrus und Paulus, gegründet worden; nachdem sie dieselbe gestiftet hatten, haben sie das Bischofsamt in ihr dem Linus übertragen. Dieselbe Kirche preist um das Ende des Jahrhunderts der karthagische Presbyter Tertullian, weil in ihr die Apostel ihre Lehre mit ihrem Martyrium besiegelt haben, Petrus hier gekreuzigt, Paulus enthauptet, Johannes, ohne Schaden zu nehmen, in siedendes Oel geworfen und dann nach Patmos verbannt worden sei; während sein Zeitgenosse Clemens, der berühmte alexandrinische Lehrer, wie wir aus Eusebius erfahren, aus den Vorträgen, die Petrus in Rom gehalten habe, das Marcusevangelium entstanden sein liess. Ein anderer Zeitgenosse dieser Männer, der römische Presbyter Cajus, (um 200—220) verweist bei Euseb auf die Gräber der beiden Apostel, von welchen das eine auf dem Vatican, das

andere an der Strasse nach Ostia liege. Noch älter ist das Bruchstück aus einem Schreiben des Bischofs Dionysius in Korinth an den römischen Bischof Soter, worin behauptet wird, Petrus und Paulus haben zusammen die Gemeinde in Korinth gegründet, und ebenso gemeinschaftlich in Italien gelehrt und den Märtyrertod erlitten. Dieses Schreiben scheint um das Jahr 170 verfasst zu sein, und der gleichen Zeit mögen zwei Schriften angehört haben, welche das Zusammentreffen des Petrus und Paulus in Rom, ihre dortigen Wunderthaten und Lehrreden und ihr gemeinsames Ende darstellten: die „Geschichte des Petrus und Paulus“ und die „Predigten des Petrus und Paulus“. Die erste von diesen Schriften ist uns wahrscheinlich ihrem wesentlichen Inhalt nach, nur mit mancherlei späteren Zuthaten vermischt, in den noch vorhandenen „Geschichten des Petrus und Paulus“ (Acta Petri et Pauli) erhalten, die in ihrer jetzigen Gestalt allerdings nicht vor dem fünften Jahrhundert verfasst sein können; und schon in ihr war ohne Zweifel erzählt, wie Paulus nach Rom kam, wo sich Petrus bereits im Streit mit dem Magier Simon befand, wie dann die beiden Apostel vor dem Kaiser Nero mit dem Magier disputirten, wie dieser sich erbot, seine Gottheit durch einen Flug in den Himmel zu beweisen, aber auf die Beschwörung des Petrus herabstürzte, wie Nero, darüber erzürnt, die Apostel zum Tode verurtheilte, und wie nun Paulus an der Strasse nach Ostia enthauptet wurde, Petrus erst entfloh, aber sich durch eine Christuserscheinung zur Rückkehr bestimmen liess und sofort kopfabwärts gekreuzigt wurde. Diess ist denn auch die officielle Legende der römischen Kirche geblieben, und noch heute zeigt man in Rom die Oertlichkeiten, wo sich die einzelnen von ihr berichteten Vorgänge angeblich zutrugen, und die Denkmäler, die dem Andenken derselben gewidmet wurden. An der Stelle des Hauses, in dem eine christliche Familie den Apostelfürsten aufgenommen haben soll, steht jetzt die Kirche der heiligen Pudenziana. Das Felsengewölbe unter dem Capitol, der uralte mamertinische Kerker, der schon seit Jahrhunderten im Gebrauch war, als

Jugurtha und später die Catilinarier darin endeten, heisst jetzt San Pietro in carcere, und von der Quelle, die darin aus dem Felsen hervorsprudelt, wird erzählt, sie sei auf Geheiss des Apostels entsprungen, um die von ihm bekehrten Soldaten der Gefängnisswache zu taufen. Die Ketten, die er trug, sind in San Pietro in vinculis aufgehängt. An der Strasse nach Ostia erinnert die kleine Kirche Domine quo vadis an die Erscheinung, durch welche Christus den Petrus von der Flucht zurückrief; eine zweite Kapelle an die, wo die beiden Apostel auf ihrem letzten Wege sich trennten. An den drei Punkten, wo der Kopf des enthaupteten Paulus die Erde berührte, quollen aus derselben nach der Sage drei Brunnen hervor: dem Fremden, der die Klosterkirche von Tre Fontane besucht, wird noch heute ein Trunk aus ihnen geschöpft. Eine kleine halbe Stunde davon entfernt steht über dem angeblichen Grabe des Paulus an der Stelle der alten Basilica, die i. J. 1823 abbrannte, die prachtvolle Kirche San Paolo fuori le mura, die freilich einem Concertsaal noch ähnlicher sieht, als einer Kirche; über dem des Petrus hat Michel Angelo seine herrliche Kuppel gewölbt, während auf der Höhe des Janiculus San Pietro in montorio die Stätte bezeichnet, wo der Apostelfürst seinem Meister im Kreuzestod nachfolgte. Kann man sich wundern, wenn unter den Tausenden, welche diese Denkmäler betrachten, kaum der eine oder der andere sich die Frage vorlegt, ob wohl die Ereignisse, deren Zeugen sie sein wollen, sich auch wirklich zugetragen haben?

So weit wir bis jetzt sind, wissen wir nur so viel, dass ein Jahrhundert und mehr nach dem Zeitpunkt, in dem sie sich zugetragen haben sollten, nicht blos in der römischen Kirche, sondern auch in andern christlichen Gemeinden an ihre Geschichtlichkeit *geglaubt* wurde. Aber ein Jahrhundert ist da, wo es sich um die Treue der geschichtlichen Ueberlieferung handelt, ein langer Zeitraum, der Missverständnissen, Erdichtungen und Unterschiebungen ein weites Feld offen lässt. Eine wirkliche Bürgschaft für die Glaubwürdigkeit einer Angabe haben wir nur dann, wenn wir sie bis zu den Augen-

zeugen der Begebenheiten verfolgen und an der Zuverlässigkeit der letzteren nicht zweifeln können, oder wenn das, was uns erzählt wird, mit anderen gesicherten Thatsachen, als Voraussetzung oder als Folge derselben, so eng zusammenhängt, dass wir mit diesen auch jenes anzuerkennen genöthigt sind. Wenn gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts an die römische Lehrthätigkeit und den römischen Märtyrertod des Petrus geglaubt wurde, so ist damit die Wahrheit dieses Glaubens noch lange nicht erwiesen; sondern es fragt sich eben, ob er sich auf eine Ueberlieferung gründet, die zu den Thatsachen selbst hinaufreicht, oder ob er aus blossen Vermuthungen und Dichtungen und ähnlichen unlauteren Quellen entsprungen ist.

Es ist nun zuzugeben, dass sich seine Spuren noch eine geraume Strecke über den oben bezeichneten Zeitpunkt hinauf verfolgen lassen. Aber je weiter wir uns von demselben entfernen, um so unsicherer werden sie, und um so unverkennbarer führen sie uns aus dem Reich der Geschichte in das der Sage, ja des Betrugs. Im Johannesevangelium lässt sich allerdings in den Worten, welche Jesus K. 21, 18 in den Mund gelegt werden, eine Anspielung auf die Kreuzigung des Petrus nicht verkennen, wie ja auch der Verfasser beifügt, Jesus habe damit seine Todesart andeuten wollen. Aber dass der Apostel *in Rom* gekreuzigt werden solle, liegt nicht darin, und auch wenn es darin läge, könnte man nicht viel daraus schliessen, da das 21ste Kapitel des Johannesevangeliums nachweisbar ein späterer Zusatz ist, der nicht vom Verfasser des Evangeliums herrührt, nicht vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts angeführt wird, und schwerlich sehr lange vorher verfasst wurde. Der angebliche Ignatius schreibt im 4. Kapitel seines Briefs an die Römer: „nicht wie Petrus und Paulus gebiete ich euch"; er scheint also den Petrus bereits neben Paulus als Apostel der Römer zu kennen. Aber die ignatianischen Briefe sind augenscheinlich (wie jetzt auch fast allgemein anerkannt ist) unterschoben, und auch ihre älteste Recension reicht gewiss nicht über das Todesjahr des Polykarpus von Smyrna

(155/6), wahrscheinlich nicht über 160 n. Chr. hinauf; jene Worte können daher besten Falls nur beweisen, dass um diese Zeit in Rom, wo der Verfasser der ignatianischen Briefe gelebt zu haben scheint, von Petrus Anwesenheit in dieser Stadt erzählt wurde. Etwas weiter führt uns der erste Brief des Petrus. Wenn hier der Apostel am Schluss seines Schreibens den Lesern Grüsse von „der Mitauserwählten in Babylon" und seinem Sohn Marcus bestellt, so ist es allerdings wahrscheinlich, dass mit Babylon Rom und mit der „Mitauserwählten" daselbst die römische Christengemeinde gemeint ist (Luther überträgt diese Erklärung unberechtigter Weise schon in seine Uebersetzung), dass mithin der Brief in Rom geschrieben sein will. Wir sehen nämlich aus der Offenbarung des Johannes und aus einem von den christlichen Stücken der sibyllinischen Weissagungen, dass Rom schon frühe von den Christen mit jenem symbolischen Namen bezeichnet wurde. Allein beweisen lässt sich jene Annahme durchaus nicht, und auch wahrscheinlich ist sie doch nur dann, wenn jener Brief von einem andern als dem Apostel verfasst ist, dem er selbst sich beilegt. Denn Babylon heisst Rom (nach Offb. Joh. 17, 6. 18, 24) als die Hauptstadt der christenfeindlichen Welt, die Stadt, welche trunken ist vom Blute der Christen. Diess wurde aber Rom erst durch die neronische Christenverfolgung; bis dahin hatten die Christen unangefochten dort gelebt, und noch unmittelbar vor jenem Ereigniss hatte Paulus, nach den Schlussworten der Apostelgeschichte, den neuen Glauben volle zwei Jahre mit dem bedeutendsten Erfolge offen verkündigt, ohne in dieser Thätigkeit gestört zu werden. Und die Offenbarung des Johannes bezeichnet auch wirklich (17, 5) jenen Namen als ein Mysterium, eine nur den Eingeweihten verständliche symbolische Benennung, welche selbst dem Empfänger der Offenbarung erst erläutert werden muss; während er in dem Petrusbrief, welcher an dieser Stelle zum Gebrauch eines Geheimnamens gar keine Veranlassung hat, bereits als eine allgemein anerkannte Bezeichnung erscheint. Es ist daher sehr unwahrscheinlich, dass Rom schon von Petrus Babylon

genannt worden sein sollte; wäre vielmehr der Brief, der seinen Namen trägt, wirklich von ihm geschrieben, so würde sich die Annahme weit mehr empfehlen, er sei nicht in Rom, sondern in der bekannten Stadt am Euphrat verfasst worden, welche damals zwar von ihrer früheren Grösse herabgekommen, aber doch immer noch ein bedeutender Ort war. Indessen ist an die Aechtheit dieser Schrift nicht zu denken, die vielmehr ganz unverkennbar von einem Pauliner unter den Verhältnissen des zweiten Jahrhunderts verfasst wurde und der greifbarsten Beziehungen auf ächte und unächte paulinische Briefe, auf den Hebräer- und Jakobusbrief, voll ist; und selbst diejenigen machen sie ohne Zweifel zu alt, welche ihre Abfassung in die letzten Jahre Trajan's (113 f.) verlegen; sie wird vielmehr eher erst dem vierten, wo nicht dem fünften Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts angehören. Man kann daher aus dem ersten Petrusbrief im günstigsten Fall nicht mehr schliessen, als dass zur Zeit seiner Abfassung, um 130—140 n. Chr., in der römischen Gemeinde oder doch bei einem Theil dieser Gemeinde der Glaube verbreitet war, Petrus sei in Rom gewesen. Wäre er andererseits wirklich von Petrus verfasst (wovon aber, wie gesagt, nicht die Rede sein kann), so könnte nur Babylon der Ort seiner Abfassung sein; und selbst wenn ihn ein Späterer dem Apostel unterschoben hat, ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass derselbe hiebei von der in der alten Sage gleichfalls vorkommenden Annahme ausgieng, Petrus habe eine Zeit lang in Babylon gewirkt.*)

Ist aber auch die Ueberlieferung von dem Aufenthalt des Petrus in Rom durch dieses Ergebniss, so weit seine Wahrscheinlichkeit reicht, der Zeit, in die dieser Aufenthalt fallen müsste, um ein erhebliches näher gerückt, so liegen doch zwischen 130—140 n. Chr. und den letzten Jahren des Nero, in denen der Apostel umgekommen sein soll, noch immer

*) M. vgl. zu dem obigen die Erörterungen und Nachweise, welche ich in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wissensch. Theologie XIX, 34 ff. gegeben habe.

zwei Menschenalter. Wer da weiss, wie schnell sich oft ungeschichtliche Annahmen bilden und verbreiten, wer auch nur beachtet hat, wie viele grundlose Legenden selbst in unserer mit der Kunst und den Hüfsmitteln der Kritik so reich ausgerüsteten Zeit in Umlauf gekommen sind und den einleuchtendsten Widerlegungen zum Trotz mit unverwüstlicher Hartnäckigkeit immer neu auftauchen, der wird zugeben müssen, dass in einer Periode und in Kreisen, denen es an jener Kunst und jenen Hülfsmitteln ganz und gar fehlte, schon die Hälfte dieses Zeitraumes mehr als ausreichen musste, um nicht allein die Entstehung, sondern auch die allgemeine Verbreitung einer ungeschichtlichen Sage zu ermöglichen, wenn diese Sage den Neigungen und Interessen derer entsprach, an deren Glauben sie sich wandte. Wir stehen daher auf's neue vor der Frage: wie sich beweisen lässt, dass die Ueberlieferung von der Anwesenheit des Petrus in Rom ihrem ersten Ursprung nach aus der Lebenszeit des Apostels und von solchen Personen herrühre, die ihn in Rom gesehen hatten und Augenzeugen seiner dortigen Wirksamkeit gewesen waren?

In dieser Beziehung ist es jedoch schon zum voraus von übler Vorbedeutung, dass jene Ueberlieferung bei allen den Zeugen, die wir bisher abgehört haben, so weit sie irgend auf die Umstände näher eingehen, unter denen Petrus nach Rom gekommen sein soll, mit offenbar ungeschichtlichen Angaben in engem Zusammenhang steht. Der Verfasser des ersten Petrusbriefs sagt uns, nach der wahrscheinlichsten Erklärung seiner Worte, Petrus habe diesen Brief in Rom geschrieben. Aber was kann dieses Zeugniss beweisen, nachdem wir uns überzeugt haben, dass er ihn überhaupt nicht geschrieben hat? Wenn der Verfasser des Briefs kein Bedenken trug, seinem eigenen Werke zu dessen Empfehlung den Namen des Apostels vorzusetzen (und wir sehen aus zahllosen Beispielen, dass in jener Zeit niemand Bedenken trug, so zu verfahren): was hätte ihn abhalten sollen, diesem Namen auch den der Gemeinde beizufügen, von der es ausgegangen sein sollte, und der es durch dieses Vorgeben speciell an's Herz gelegt wurde?

Oder wenn ihm der letztere schon durch die Ueberlieferung gegeben war: was hätte ihn veranlassen sollen, diese Ueberlieferung, die seinem eigenen Interesse so vollkommen entsprach, auf ihre Glaubwürdigkeit und ihren Ursprung zu prüfen, wenn er auch die Fähigkeit und die Mittel dazu gehabt hätte, was doch gleichfalls höchst fraglich ist? Sein Zeugniss kann daher dieser Ueberlieferung keine Auktorität, die sie nicht vorher schon besitzt, zubringen. Nicht anders verhält es sich mit den Zeugen aus dem letzten Drittheil des zweiten Jahrhunderts. Ein Dionys von Korinth redet von der gemeinschaftlichen Reise des Petrus und Paulus nach Rom, ihrem dortigen Lehren und Sterben; aber welches Licht fällt auf die Zuverlässigkeit dieses Gewährsmanns, wenn er die beiden Apostel, trotz der Apostelgeschichte und den Korintherbriefen, erst die Gemeinde in Korinth gemeinschaftlich stiften und dann von hier aus zusammen nach Rom reisen lässt! Die Acten des Petrus und Paulus erzählen, Paulus habe, als er nach Rom kam, den Petrus hier schon getroffen; aber wer bürgt uns dafür, dass diese Angabe mehr Grund hat, als das, was dieselbe Schrift weiter von dem Streit gegen den Magier Simon mit allen seinen Wundern und Ungeheuerlichkeiten berichtet? Die kirchliche Ueberlieferung legt den grössten Werth darauf, dass die römische Kirche von den beiden Aposteln gemeinsam gegründet sei, wenn sie auch dabei Petrus einen gewissen Vorrang einräumt und desshalb ihn und nicht Paulus als ihren ersten Bischof betrachtet. Aber gerade dieser Zug, in dem sich für sie das ganze Interesse der Petruslegende zusammenfasst, ist ganz sicher ungeschichtlich, da aus der Apostelgeschichte und dem Römerbrief (wie auch unten noch gezeigt werden wird) sonnenklar hervorgeht, dass Petrus weder der Stifter noch der Mitstifter der römischen Gemeinde ist, und weder mit Paulus nach Rom kam, noch bei seiner Ankunft schon dort war. Ist aber dieses ungeschichtlich, woher wissen wir, dass dasjenige geschichtlicher ist, was uns im engsten Zusammenhang mit jenem und von den gleichen Gewährs-

männern berichtet wird, dass Petrus überhaupt in Rom war und dort gleichzeitig mit Paulus hingerichtet worden ist?

Noch bedenklicher ist indessen ein weiterer Umstand. Was den Petrus nach Rom führte, war der kirchlichen Ueberlieferung zufolge die Absicht, dem Zauberer Simon, den er schon früher in Palästina und in Syrien bekämpft hatte, nun auch in der Hauptstadt des römischen Weltreichs entgegenzutreten; und je weiter wir jene Ueberlieferung zu ihrem Ursprung zurück verfolgen, um so ausschliesslicher tritt dieses Motiv in derselben hervor. Der Zauberer Simon ist aber eine durchaus ungeschichtliche Person, die Erzählung von seinem Streit mit Petrus eine Erfindung des Parteigeistes, die jeder thatsächlichen Begründung ermangelt. Für was anderes wird da die Anwesenheit des Petrus in Rom, von der ursprünglich nur im Zusammenhang der Simonssage erzählt, die nur mit dieser Fabel motivirt wurde, gelten können, als für einen Theil dieser Dichtung, und wo sollte die Kritik das Recht hernehmen, diesen Zug der Legende für geschichtlich zu erklären, während das Ganze, von dem er ursprünglich einen integrirenden Theil bildet, den unverkennbaren Stempel der Erfindung an der Stirne trägt?

Ich will dieses Bedenken an der Hand der neueren Untersuchungen, unter denen nächst Baur's grundlegenden Arbeiten die Schrift von Lipsius über „die Quellen der römischen Petrussage“ (1872) die hervorragendste Stelle einnimmt, etwas näher erläutern.

Wir haben nun bereits gehört, wie die römische Wirksamkeit und der Märtyrertod des Petrus und Paulus in den Acta Petri et Pauli, noch vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts, mit der Geschichte des Magiers Simon verknüpft wurde. Dieser Zauberer tritt hier den beiden Aposteln in Rom mit seinen Irrlehren und seinen dämonischen Wundern entgegen; als ihn Petrus durch grössere Wunder überwindet, kommt die Sache vor Nero, wo sie den oben erzählten Verlauf nimmt. Noch früher, schon um's Jahr 150, erwähnt des Magiers Justinus der Märtyrer in seiner grösseren Apologie.

Ein gewisser Simon, erzählt er (Cap. 26), ein Samaritaner, habe unter Kaiser Claudius mit Hülfe der Dämonen in Rom so ausserordentliche Zaubereien verrichtet, dass er als ein Gott verehrt und ihm auf der Tiberinsel eine Bildsäule errichtet worden sei mit der Inschrift: *Simoni Deo Sancto.* Dieser Simon werde in Samarien fast allgemein als der höchste Gott angebetet, und eine gewisse Helena, eine öffentliche Dirne, die mit ihm herumgezogen sei, werde als sein erster Gedanke bezeichnet. Wird auch Petrus bei dieser Gelegenheit nicht genannt, so ist doch die letzte Quelle dieser Angaben ohne Zweifel eine Darstellung, welche ausser dem Auftreten des Simon in Rom auch seinen Kampf mit Petrus und sein Ende behandelte; und vielleicht war dem Kirchenvater in dieser Darstellung bereits auch die Combination des Simon mit einer samaritanischen Landesgottheit und der Helena mit dem „ersten Gedanken“ (der „Eñoia“) der gnostischen Valentinianer und die heitere Umdeutung jener Inschrift auf der Tiberinsel gegeben, die vor dreihundert Jahren wieder aufgefunden wurde und jetzt im Vorsaal der vaticanischen Bibliothek aufbewahrt wird, die aber in der Wirklichkeit unter der Bildsäule eines altrömischen Gottes stand, und nicht, wie Justin sagt, „*Simoni Deo Sancto*“, sondern „*Semoni Sanco Deo Fidio*“, Semo Sancus, dem Gott des Eides, gewidmet ist. Wir besitzen aber auch noch zwei altchristliche Schriften, welche sich ganz um die Sage von Simon und Petrus drehen und uns in die Geschichte dieser Sage einen tieferen Einblick eröffnen: die „clementinischen Homilieen“ und die „clementinischen Recognitionen“. Die erste von diesen Schriften, deren Abfassungszeit von dem Jahre 180 n. Chr. schwerlich weit abliegt, ist aus der Partei der antipaulinischen Judenchristen, der sogenannten Ebjoniten, hervorgegangen, und sie verräth diesen ihren Ursprung noch deutlich durch die Erbitterung, mit der hier Paulus, unter der Maske des Magiers Simon, angegriffen, seine grosse geschichtliche Leistung dagegen, die Ausbreitung des Christenthums in der Heidenwelt, auf Petrus übertragen, und die Existenz eines Apostels Paulus so vollständig ignorirt wird,

dass sein Name in dem ganzen ausführlichen Werke nicht Einmal genannt ist. Denn dem Verfasser dieses Werks war eben Paulus nicht der Apostel, sondern der „feindselige Mensch“ (wie er hier genannt wird), der Eindringling, welcher sich auf angebliche Visionen hin die Apostelwürde angemasst hat, der Abtrünnige, welcher dem Glauben seiner Väter, dem „Gesetz“, untreu geworden ist, und nun die Welt zu demselben Abfall verleitet, die ächten Apostel dagegen, den Petrus an ihrer Spitze, mit seinen Schmähungen (es bezieht sich diess namentlich auf die Aeusserungen des Paulus Gal. 2, 11 ff.) verfolgt hat. Eine katholische Bearbeitung des gleichen Stoffes sind die „Recognitionen“, in ihrer jetzigen Gestalt wohl etwas später verfasst, als die „Homilieen“. In beiden Schriften lassen sich aber ältere und jüngere Bestandtheile noch deutlich unterscheiden, und aus der Untersuchung dieser verschiedenen, in der fortschreitenden Entwicklung der Sage gebildeten Ablagerungsschichten lässt sich ein Bild von der ursprünglichen Gestalt und Tendenz und den späteren Wandlungen der Erzählung gewinnen, durch deren Bearbeitung sie entstanden sind. Auf diesem Wege ergibt sich, dass der Zauberer Simon — mag es nun im apostolischen Zeitalter einen Goëten dieses Namens gegeben haben, oder nicht — jedenfalls in der Sage, mit der wir es hier zu thun haben, ursprünglich nichts anderes war, als eine von dem ebjonitischen Parteihass aufgebrachte Bezeichnung des Paulus. Dieser Apostel soll dadurch als ein Abtrünniger (oder wie die Sage diess ausdrückt: ein Samaritaner), als ein Verführer, als ein Feind des Gesetzes und der gesetzestreuen Apostel dargestellt werden; die Erzählung von dem Streit des Simon mit Petrus, seiner Ueberwindung durch diesen Apostel und seinem schmählichen Ende wollte ihrer ersten Abzweckung nach den römischen Christen sagen: nicht Paulus, der antinomistische Irrlehrer, den schliesslich (durch sein Ende unter Nero) die verdiente Strafe ereilt habe, sei der Stifter, nicht der antijüdische Paulinismus, sondern das petrinische Judenchristenthum sei der eigentliche und allein berechtigte Glaube der römischen

Gemeinde. Da die Urheber dieser Erdichtung es bereits nöthig fanden, ihre Angriffe auf Paulus hinter der Simonsmaske zu verstecken, so muss dieselbe einer Zeit angehören, in der es auch seine leidenschaftlichsten Gegner seinem anerkannten apostolischen Ansehen gegenüber nicht mehr wagen konnten, mit ihren Vorwürfen gegen ihn offen aufzutreten. Da andererseits die Apostelgeschichte (Cap. 8, 9 ff.), deren Abfassung sich annähernd um 120—125 n. Chr. ansetzen lässt, die Erzählung von Simon, dem samaritanischen Zauberer, bereits kennt und derselben ihre antipaulinische Spitze dadurch abbricht, dass sie den Streit des Simon mit Petrus in die Zeit vor der Bekehrung des Paulus verlegt, so werden wir die Entstehung dieser Erzählung, deren Geburtsort wir ohne Zweifel ebenso, wie den der Apostelgeschichte, in Rom zu suchen haben, in die zwei ersten Jahrzehende des zweiten Jahrhunderts hinaufrücken müssen. In der Folge wurde dann auf den Magier, welcher zuerst nur den grossen Heidenapostel im Zerrbild dargestellt hatte, alles das übertragen, was bei den Männern und Parteien, die als das häretische Extrem des Paulinismus der judaistischen Form des Christenthums am schroffsten entgegentraten, bei den sogenannten Gnostikern, zum Hauptanstoss gereichte, es wurden ihm die Lehren der basilidianischen und valentinianischen und später die der marcionitischen Gnosis in den Mund gelegt, als deren Vertreter er in unsern clementinischen Homilieen auftritt, ohne dass doch desshalb seine ursprüngliche Beziehung auf Paulus aufgegeben worden wäre; und er wurde so zu dem Stammvater aller Ketzereien, für den er der alten Kirche gegolten hat, und als den ihn schliesslich auch manche von den jüngeren Gnostikern selbst sich gefallen liessen, wenn sie Darstellungen ihrer Lehre seinen Namen vorsetzten. Erst durch eine Umbildung dieser altebjonitischen Simonssage ist die katholische Legende von dem Kampf des Petrus mit Simon entstanden. In ihr musste natürlich jede Erinnerung daran getilgt werden, dass Simon ursprünglich nichts anderes gewesen war, als Paulus im Zerrbild; statt von Petrus bekämpft zu werden, musste Paulus jetzt als Begleiter

des Petrus an der Ueberwindung des Magiers theilnehmen; während der ebjonitische Tendenzroman sein Ende zum schmachvollen Ausgang eines gottlosen Lebens gemacht, seine Märtyrerglorie dagegen auf Petrus übertragen hatte, wurde jetzt die Person des Zauberers, den Petrus' Wort aus den Lüften herabgestürzt haben sollte, von der seinigen unterschieden, und er selbst wurde zum Genossen des Petrus im Märtyrertode, wobei aber dieser doch immer an Ruhm und an Thaten den Vortritt behielt, so dass er und nicht Paulus zu dem eigentlichen Apostel der Römer und zum ersten Bischof der römischen Christengemeinde gemacht wurde.

So stellt sich die Ueberlieferung von dem römischen Bisthum des Petrus, wenn man ihren Quellen auf den Grund geht, am Ende als ein vielverschlungenes Gewebe von Erdichtungen und Vermuthungen dar, dessen einzelne Fäden wir freilich nicht mehr zu entwirren, dessen Entstehung und Hauptbestandtheile wir aber im wesentlichen noch mit hinreichender Sicherheit zu erkennen vermögen. Ihre erste Grundlage bildet jener ebjonitische Tendenzroman, welcher den Paulus in Rom als falschen Apostel von dem Haupte der ächten Apostel entlarvt und gestürzt werden liess; ihre spätere, katholisch-kirchliche Gestalt erhielt sie dadurch, dass dieser ebjonitischen Dichtung ihr antipaulinischer Charakter genommen und Paulus aus dem Gegner zum Genossen des Petrus gemacht wurde. Aber da die kirchliche Legende eben nur durch diese Umbildung der alten ebjonitischen entstanden ist, und da sie im übrigen alle die ungeschichtlichen und abenteuerlichen Züge der letzteren, alle jene Mirakel des Simon und des Petrus in sich aufgenommen hat, liegt am Tage, dass die eine auf geschichtliche Glaubwürdigkeit nicht mehr Anspruch machen kann als die andere, dass sich die eine gerade so gut in dem Reiche der Dichtung bewegt wie die andere, und dass ihr einziger Unterschied in ihrer Tendenz liegt: die ebjonitische Legende verläumdet den Paulus, die katholische bringt ihn wieder zu Ehren, aber um die geschichtliche Wahrheit bekümmert sich diese so wenig, wie jene, und was sie

von der Reise des Petrus nach Rom sagen, das wird von beiden mit denselben, einer ebjonitischen Parteilüge entsprungenen Fabeln über den Magier Simon und seinen Streit mit Petrus begründet.

Man könnte vielleicht hiegegen einwenden, diese Annahmen über den Ursprung und die ursprüngliche Bedeutung der Simonssage seien doch blosse Hypothesen, Combinationen, die vielleicht an sich selbst bestechend genug sein mögen, die aber gegen Zeugnisse, wie sie uns für die römische Wirksamkeit des Petrus zu Gebot stehen, nicht aufkommen können. Allein diess hiesse die Natur und die Bedingungen einer Untersuchung, wie die, welche uns gegenwärtig beschäftigt, verkennen. Lägen uns über die Anwesenheit des Petrus in Rom bestimmte Aussagen glaubwürdiger Personen vor, welche erklärten, dass sie den Apostel dort gesehen haben, oder dass ihnen zuverlässige Leute bekannt seien, die ihn dort gesehen zu haben versicherten, oder besässen wir ein Schriftstück von seiner Hand, das aus Rom datirt wäre oder von seinem römischen Aufenthalt spräche, dann könnte man von Zeugnissen reden, denen gegenüber unsere Combinationen verstummen müssen. In Wirklichkeit verhält es sich ja aber ganz anders. Kirchliche Schriftsteller seit dem letzten Drittheil des zweiten Jahrhunderts sprechen von der Anwesenheit und dem Märtyrertod des Petrus in Rom; aber sie sagen uns nicht, woher sie diese Nachricht haben, und sie geben dieselbe, wie bereits nachgewiesen wurde, im unmittelbaren Zusammenhang mit so offenbaren Erdichtungen — über den Magier Simon, über die gemeinschaftliche Reise des Petrus und Paulus nach Rom, über den Antheil des Petrus an der Stiftung der korinthischen Gemeinde — dass auf ihr Zeugniss nicht der geringste Verlass ist. Der erste Petrusbrief will, wie es scheint, in Rom verfasst sein; aber dass er diess will, steht nicht unbedingt sicher, und wahrscheinlich ist es nur dann, wenn er nicht von dem Apostel herrührt; und dann kann sein Zeugniss eben nur beweisen, dass Petrus zur Zeit seiner Abfassung, d. h. im vierten oder fünften Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts, von

manchen für einen Apostel der Römer gehalten wurde. Das gleiche beweist die früher besprochene Aeusserung des falschen Ignatius für das sechste oder siebente Jahrzehend, wodurch indessen der Ueberlieferung sachlich keine Verstärkung zuwächst. Lässt sich endlich die ebjonitische Simonslegende, welche den Petrus nach Rom führt, bis in die ersten Jahrzehende des zweiten Jahrhunderts verfolgen, so ist doch diese Quelle eine so trübe und ihr Bericht ein so abenteuerlicher, dass man hier wohl am wenigsten von urkundlichen Zeugnissen wird reden wollen. Es handelt sich mithin im vorliegenden Fall nicht um ein Auftreten von Hypothesen gegen Zeugnisse, sondern die Frage ist lediglich die: welche von den verschiedenen Ueberlieferungen, die sich sammt und sonders über ihren Ursprung nicht ausweisen können und sich mit ungeschichtlichen Elementen stark versetzt zeigen, für die relativ älteste und für die Quelle der andern zu halten sei; und auf diese Frage lässt sich nach allen Gesetzen historischer Wahrscheinlichkeit nur antworten, dass es diejenige sein werde, deren Vorkommen sich am frühesten nachweisen lässt, und die sich am besten dazu eignet, alle andern zu erklären. Diese ist aber im vorliegenden Fall die altebjonitische Legende von dem Magier Simon und seiner Besiegung durch Petrus. Die Wahrscheinlichkeit spricht daher entschieden für die Annahme, diese antipaulinische Petrussage sei der Stamm, von dem sich erst in der Folge die katholische, petropaulinische Ueberlieferung abgezweigt habe.

Doch es ist nicht blos der verdächtige Ursprung und der sagenhafte Charakter dieser Ueberlieferung, der uns nöthigt, ihr den Glauben zu versagen: sie steht auch mit den urkundlicheren Quellen und mit den beglaubigtsten Thatsachen der ältesten Kirchengeschichte in einem so unversöhnlichen Widerspruch, dass wir sie schon desshalb unmöglich für richtig halten können.

Wenn Petrus nach Rom gekommen wäre, so müsste er entweder zugleich mit Paulus, oder vor ihm, oder nach ihm dorthin gekommen sein. Das erste behauptet, wie wir gesehen

haben, schon der erste Zeuge, der diese Frage überhaupt berührt, Dionysius von Korinth. Aber die ältere und zuverlässigere Ueberlieferung schliesst diese Annahme unbedingt aus. Wir sehen aus der Apostelgeschichte (Kap. 27 f.), welche hier gerade den Reisebericht eines Augenzeugen aufgenommen hat, dass Paulus von Cäsarea aus, wo er über zwei Jahre in Haft gehalten worden war, als Gefangener nach Rom gebracht wurde, und dass sich Petrus hiebei nicht in seiner Gesellschaft befand, geht aus der Darstellung dieses Abschnitts unwidersprechlich hervor. Es ist daher offenbar unrichtig, wenn behauptet wird, dieser Apostel sei in Begleitung des Paulus nach Rom gekommen; von den weiteren Zusätzen der Berichterstatter, dass er den Zauberer Simon dorthin verfolgt, und dass er bei dieser Gelegenheit die korinthische Gemeinde mit gestiftet habe, nicht zu reden. Wir besitzen ferner in unserer neutestamentlichen Sammlung eine Reihe von Briefen, welche uns theils ausdrücklich, theils in Andeutungen, die nicht zu verkennen sind, sagen, dass sie von Paulus während seiner römischen Gefangenschaft geschrieben seien: die Briefe an die Gemeinden in Ephesus, Kolossae und Philippi, den Brief an Philemon und den zweiten von den beiden an Timotheus gerichteten. Die meisten von diesen Briefen enthalten nun Grüsse von den römischen Freunden des Apostels (m. s. Philipper 4, 22. Philem. 23 f. Kol. 4, 10 ff. 2 Tim. 4, 21) und Nachrichten über sein eigenes Ergehen wie über seine Umgebungen und Gehülfen (Philipp. 1, 12 ff. 2, 19 ff. 4, 2 f. Kol. 4. 7 ff. 2 Tim. 4, 9 ff.), und es wird bei dieser Gelegenheit eine erhebliche Anzahl von Personen genannt, die mit dem Apostel in Rom zusammen gewesen seien: Epaphroditus und Timotheus, Marcus und Lucas, Clemens und Linus, Pudens und Crescens, Tychikus, Onesimus, Aristarchus, Eubulus, Demas, Jesus genannt Justus, Euodia, Syntyche und Claudia. Nur ein Name fehlt, dem wir vor allen andern zu begegnen erwarten müssten: der des Petrus. Wie wäre diess möglich, wenn die spätere Ueberlieferung Recht hätte, wenn Petrus

gleichzeitig mit Paulus in Rom gewirkt, gemeinschaftlich mit ihm die römische Gemeinde gestiftet hätte?

Nun ist freilich unter jenen Briefen keiner, den die neuere Kritik unangetastet gelassen hätte, und von einem derselben, dem zweiten Brief an Timotheus, kann es als ausgemacht gelten, dass er ebenso, wie der erste Timotheusbrief und der an Titus, nicht allein unächt, sondern auch erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, oder doch nicht lange vor diesem Zeitpunkt, verfasst ist. Aber für die vorliegende Frage ist dieser Umstand nicht so wichtig, als es zunächst scheinen könnte. Sind jene Briefe unächt, so müssen wir schliessen, es sei ihren Verfassern von einem Zusammensein des Petrus mit Paulus in Rom nichts bekannt gewesen; mochte ihnen nun diese Angabe noch gar nicht zu Ohren gekommen sein, oder mochten sie derselben, nach ihrer sonstigen Kenntniss der Verhältnisse, keinen Glauben schenken. Denn auch daran ist nicht zu denken, dass die Verfasser dieser Briefe (falls sie unächt sind) von der ihnen überlieferten und bekannten Wirksamkeit des Petrus in Rom absichtlich geschwiegen hätten, um den Paulus zum alleinigen Apostel der Römer zu machen. Da sie vielmehr sichtbar darauf ausgehen, an der Versöhnung des Gegensatzes von Juden- und Heidenchristen, Petrinern und Paulinern, zu arbeiten, und da sie in diesem Interesse auch die persönliche Verbindung des Paulus mit Judenchristen und bekannten Gefährten des Petrus, wie Marcus und Jesus-Justus, Linus, Clemens und Pudens, auf's geflissentlichste hervorheben, hätten sie für ihren Zweck gar nichts wirksameres thun können, als die grosse judenchristliche Auktorität, den Petrus selbst, ihren Lesern in freundschaftlichem Verkehr und gemeinschaftlicher Arbeit mit Paulus in Rom zu zeigen. Wenn sie es trotzdem unterlassen, so beweist diess, dass sie eben von dem Zusammentreffen der beiden Apostel in Rom noch nichts wussten oder nicht daran glaubten. Ist es andererseits Paulus selbst, der die Briefe während seiner Gefangenschaft schrieb und des Petrus darin nicht erwähnte, während er sonst alle möglichen Personen aus seiner Bekanntschaft namhaft macht, so ist es

nur um so einleuchtender, dass Petrus bis gegen das Ende der Gefangenschaft des Paulus nicht in Rom gewesen sein kann. Wir sind daher sowohl durch die Apostelgeschichte als durch die paulinischen Briefe berechtigt, die Behauptung, dass Petrus zugleich mit Paulus nach Rom gekommen sei, mit aller Bestimmtheit für ungeschichtlich zu erklären.

Schon hieraus ergibt sich nun auch die Unrichtigkeit derjenigen Ueberlieferung, welche den Petrus vor Paulus nach Rom kommen lässt; man müsste denn annehmen, er habe diese Stadt noch vor Paulus' Anwesenheit in derselben wieder verlassen, oder sei vor diesem Zeitpunkt gestorben; diess würde aber der kirchlichen Ueberlieferung von ihrem gleichzeitigen Märtyrertod schnurstracks widersprechen, und es wird auch von keinem einzigen unserer Zeugen und in keiner Wendung der Petrussage behauptet, sondern alle sind darüber einverstanden, dass Petrus mit Paulus in Rom zusammengewesen und zugleich mit ihm getödtet worden sei. Jene Ueberlieferung hat aber auch abgesehen davon sehr viel gegen sich. Nach der späteren kirchlichen Legende wäre Petrus 25 Jahre lang römischer Bischof gewesen. Auf diese Legende bezieht sich z. B. die bekannte Weissagung, die der gegenwärtige Papst freilich thatsächlich widerlegt hat, dass keiner von den Nachfolgern des Petrus die Jahre seines Episkopats überschreiten werde. Nach dieser Annahme müsste Petrus, da er auf Nero's Befehl hingerichtet worden sein soll, und Nero im Sommer des Jahres 68 n. Chr. ermordet wurde, spätestens um den Anfang des Jahres 43, im zweiten Jahr des Kaisers Claudius, nach Rom gekommen sein. Und Eusebius berichtet allerdings (K.-G. II, 14): nachdem der Magier Simon unter Claudius nach Rom gekommen sei, habe die Vorsehung noch unter demselben Claudius den Petrus dorthin geführt; und die gleiche Zeitbestimmung gab die Erzählung von Simon ohne Zweifel von Anfang an, da schon Justin den Magier unter Claudius nach Rom kommen lässt, und unsere pseudo-clementinischen Schriften die Streitreden zwischen Petrus und Simon ebenfalls in die Regierung des Claudius verlegen. Aber der Geschichtlichkeit

dieser Darstellung kann ihre Herkunft aus der altebjonitischen Simonsfabel nicht zur Empfehlung gereichen; wird doch in derselben, neben allen andern Abenteuerlichkeiten, auch mit der Chronologie so rücksichtslos umgesprungen, dass Clemens, der 96 n. Chr. hingerichtet wurde und damals noch kein sehr betagter Mann gewesen sein kann, nicht allein unter Claudius den Petrus begleitet und seine Reden aufgezeichnet, sondern schon vor dem Tode Christi die evangelische Botschaft vernommen und den Entschluss zur Reise nach Palästina gefasst haben soll; wird doch, da mit Simon ursprünglich Paulus gemeint ist, durch die Behauptung, der Magier sei unter Claudius nach Rom gekommen, die Ankunft dieses Apostels in der Reichshauptstadt um 10—20 Jahre zu weit hinaufgerückt. Die Falschheit jener Angabe lässt sich vielmehr mit vollkommener Sicherheit nachweisen. Wir sehen aus dem Galaterbrief (K. 2) und der Apostelgeschichte (K. 15), dass Petrus — nach der einen Erklärung vierzehn, nach der andern, die mehr für sich hat, siebzehn Jahre nach der Bekehrung des Paulus noch in Jerusalem war, wo Paulus bei ihm und den übrigen Aposteln die Anerkennung des Heidenchristenthums durchsetzte, und dass er noch später (der Zeitpunkt lässt sich nicht näher bestimmen) zu Paulus und Barnabas nach Antiochia kam. Schon diess führt uns nun jedenfalls in die allerletzten Jahre des Claudius, welcher 54 n. Chr. starb, wahrscheinlich aber bereits in die Regierungszeit des Nero herab. An ein fünfundzwanzigjähriges römisches Bisthum des Petrus kann daher unter keinen Umständen gedacht werden. Weiter erzählt uns aber Paulus in der angeführten Stelle des Galaterbriefes, er habe mit den palästinensischen Aposteln die Uebereinkunft getroffen, dass sie den Juden, er den Heiden das Evangelium verkündigen solle; und dem entsprechend sagt er den Römern in seinem Sendschreiben (1, 13): er habe schon längst den Vorsatz gefasst, sie zu besuchen, um sich auch ihnen, „wie den übrigen Heiden“, nützlich zu machen. Er rechnet daher Rom, wiewohl die dortige Christengemeinde in jener Zeit ohne Zweifel noch ganz überwiegend aus messiasgläubigen Juden

bestand, zu der Heidenwelt, die sein eigenthümliches Missionsgebiet ausmachte. Wie war diess möglich, wenn eben damals Petrus schon längst die römische Christengemeinde als ihr anerkanntes Oberhaupt mit apostolischer Auktorität leitete? Oder wenn je Paulus trotzdem eine besondere Veranlassung gehabt hätte, sich in einem so ausführlichen und in seine ganze Auffassung des Christenthums so tief eingehenden Schreiben an die römische Gemeinde zu wenden: wie lässt es sich denken, dass er in demselben seines Mitapostels und seines Verhältnisses zu demselben mit keiner Silbe erwähnt hätte? Aber noch mehr. Das sechzehnte Kapitel des Römerbriefs enthält namentliche Grüsse an nicht weniger als 28 Personen. Aber auch hier, wie in den Briefen aus der römischen Gefangenschaft, fehlt der Name des Petrus. Lässt sich da annehmen, Petrus sei eben damals Bischof der römischen Gemeinde gewesen? Nun hat zwar Baur ohne Zweifel Recht mit der Vermuthung, der es auch an äusseren Stützen nicht fehlt, dass das 15. und 16. Kapitel des Römerbriefs erst von einem Späteren dem ächten paulinischen Schreiben beigefügt seien, wenn auch vielleicht (wie Holtzmann annimmt) der Schluss des letzteren in K. 16, 21—24 noch erhalten ist. Aber was über die Gefangenschaftsbriefe bemerkt wurde, das gilt auch hier. Wenn K. 15 und 16 aus der nachpaulinischen Zeit herrühren, so kann ihr Verfasser unmöglich angenommen haben, dass damals, als Paulus sein Sendschreiben nach Rom richtete, Petrus sich in dieser Stadt aufgehalten habe, da er ihn andernfalls in den Grüssen nicht übergangen haben würde; denn für eine absichtliche Uebergehung liegt hier gleichfalls nicht blos kein Grund vor, sondern es hätte vielmehr dem Verfasser jener Kapitel bei der conciliatorischen, auf die Gewinnung der Judenchristen berechneten Tendenz, die er verfolgt, nur erwünscht sein können, wenn ihn die Ueberlieferung seiner Zeit in den Stand gesetzt hätte, dem Paulus einen Gruss an Petrus und ein Zeugniss seines Einvernehmens mit demselben in den Mund zu legen. Wenn er es nicht gethan hat, so beweist diess, dass zu seiner Zeit in Rom von einer Anwesenheit des Petrus da-

selbst, die der Abfassung des Römerbriefes vorangieng, nichts bekannt war. Ebensowenig verträgt sich die Annahme derselben mit der Darstellung der Apostelgeschichte. Denn diese Schrift schweigt nicht allein gänzlich von Petrus, wo sie die Ankunft des Paulus in Rom und seine Begrüssung durch die römischen „Brüder“ erwähnt (K. 28, 15); sondern auch in dem Bericht über die Verhandlungen des Apostels mit den römischen Juden und über seine zweijährige Wirksamkeit in der Hauptstadt wird der Name des Petrus nicht genannt, was doch nothwendig geschehen musste, wenn der Verfasser annahm, Paulus habe diesen seinen apostolischen Collegen in Rom schon vorgefunden. So wenig daher Petrus mit Paulus dorthin kam, ebensowenig kann er vor ihm dort gewesen sein: die kirchliche Ueberlieferung ist in ihren beiden Gestalten, derjenigen, welche ihn mit Paulus, und derjenigen, welche ihn vor Paulus dorthin kommen lässt, mit der beglaubigten Geschichte gleich unvereinbar.

Kann aber Petrus weder mit Paulus noch vor Paulus nach Rom gekommen sein: liesse sich seine Anwesenheit in dieser Stadt nicht vielleicht dadurch retten, dass man annähme, er sei nach ihm in dieselbe gekommen? Allein davon ist für's erste der gesammten kirchlichen Ueberlieferung nicht das geringste bekannt. Alle unsere Zeugen, ohne Ausnahme, lassen den Petrus entweder vor Paulus oder zugleich mit ihm nach Rom kommen; nur die ebjonitische Simonsfabel lässt ihren Petrus dem Zauberer, welcher das Zerrbild des Heidenapostels ist, dorthin nachreisen, worin doch niemand einen geschichtlichen Beweis dafür, dass Petrus dem Paulus nach Rom gefolgt sei, wird sehen wollen. Ist er nun doch nachweisbar weder vor ihm noch mit ihm dorthin gekommen, sind also alle die Angaben, welche ihn überhaupt dorthin kommen lassen, in dem, was sie sagen, unwahr: wie kann man eben diese Angaben gebrauchen, um aus ihnen etwas zu beweisen, was sie nicht sagen und was sich mit ihren Aussagen gar nicht vereinigen lässt? Will man auf Grund der kirchlichen Ueberlieferung eine Anwesenheit des Petrus in Rom be-

haupten, so muss man diese Ueberlieferung in irgend einer Gestalt so, wie sie lautet, als geschichtlich nachzuweisen oder doch den Nachweis ihrer Ungeschichtlichkeit zu entkräften im Stande sein, man muss zeigen, dass Petrus entweder mit Paulus oder vor Paulus nach Rom gekommen sein kann. Muss man andererseits zugeben, dass sich weder dieses noch jenes annehmen lässt, so hat man kein Recht, eine dritte Annahme zu ersinnen und der Ueberlieferung, die von ihr nichts weiss, zu unterschieben.

Diese Annahme ist aber auch an sich selbst höchst unwahrscheinlich. Es ist schon oben gezeigt worden, dass für diejenige römische Gefangenschaft des Paulus, von welcher die Apostelgeschichte erzählt und auf welche mehrere paulinische Briefe sich beziehen, ein Zusammensein des Paulus mit Petrus sich nicht annehmen lässt. Man hat desshalb vermuthet, Paulus sei aus dieser Gefangenschaft wieder frei geworden, später ein zweitesmal nach Rom gekommen und jetzt erst zugleich mit Petrus hingerichtet worden. Allein dieser Vermuthung fehlt es an jeder traditionellen Grundlage, da eine zweite Gefangenschaft des Apostels (abgesehen von einer ganz vereinzelten unsicheren Andeutung in dem um 190—200 verfassten Muratori'schen Kanon) nicht vor dem vierten Jahrhundert und auch hier (bei Eusebius K.-G. II, 22) nur als ein „Gerücht" erwähnt wird, das aus einer missverstandenen Bibelstelle (2 Tim. 4, 16) entstanden zu sein scheint. Sollen wir nun annehmen, Thatsachen von so allgemeinem Interesse, wie die Befreiung, die spätere Wirksamkeit und die erneuerte Gefangennehmung des grossen Heidenapostels, haben sich zwar zugetragen, sie seien aber aus der Ueberlieferung des zweiten und dritten Jahrhunderts so vollständig verschwunden, dass selbst ein Eusebius keinen bestimmten Gewährsmann dafür anzugeben wusste, um dann im vierten Jahrhundert als Gerücht wieder aufzutauchen? Wenn ferner die Apostelgeschichte mit der Bemerkung schliesst, Paulus habe nach seiner Ankunft in Rom das Evangelium dort zwei Jahre lang ungehindert verkündigt, so ist diess nur dann ein passender Schluss dieser Schrift, wenn der Apostel damit

überhaupt an dem Ziel seiner evangelischen Verkündigung angelangt war; hatte er sie dagegen noch länger fortgesetzt, um dann noch einmal nach Rom zurückzukehren, so sollte man irgend eine Hindeutung auf diesen Abschluss seiner apostolischen Wirksamkeit erwarten. Auch die früher angeführte Behauptung des Dionys von Korinth, dass Petrus und Paulus nach der Gründung der korinthischen Gemeinde nach Rom gegangen seien und dort den Märtyrertod erlitten haben, so sagenhaft sie an sich selbst ist, beweist doch immer, dass man zu seiner Zeit nur von Einer Gefangenschaft des Paulus wusste; und ähnlich schliesst Origenes (um 240) die Annahme einer zweiten mittelbar aus, wenn er sagt: Paulus habe (nach Röm. 15, 19) von Jerusalem bis Illyrien das Evangelium verkündigt und sei dann unter Nero in Rom zum Märtyrer geworden. Da endlich das Ende der zwei Jahre, während deren Paulus nach der Apostelgeschichte in Rom das Evangelium verkündigte, jedenfalls ganz nahe an die Zeit der Neronischen Christenverfolgung heranreicht, so müsste Paulus, wenn man eine zweimalige römische Gefangenschaft desselben annimmt, aus der ersten unmittelbar vor jener Katastrophe befreit worden sein, aber schon in einem der nächstfolgenden Jahre sich ebenso, wie Petrus, freiwillig auf diesen für die Christen so gefährlichen Boden zurückbegeben haben, was doch gewiss alle Wahrscheinlichkeit gegen sich hat. Aber wie gesagt: in der kirchlichen Ueberlieferung ist diese Annahme nicht begründet; es ist eine Auskunft der Verlegenheit, die von jeder haltbaren traditionellen Grundlage verlassen ist.

Was sich uns mithin schon früher aus der Prüfung der Ueberlieferungen über die Anwesenheit des Petrus in Rom ergab, das bestätigt sich, wenn wir die Möglichkeit derselben näher untersuchen: er kann weder vor Paulus, noch mit ihm, noch nach ihm dorthin gekommen sein, er ist also überhaupt nicht dort gewesen, und die Berichte, die ihn nach Rom kommen lassen, liefern uns — so weit sich irgend nach historischer Wahrscheinlichkeit urtheilen lässt — keine Geschichte, sondern eine durchaus ungeschichtliche Sage.

Wir besitzen aber ausser den bisher besprochenen auch noch ein weiteres Zeugniss, aus dem klar hervorgeht, dass um das Ende des ersten Jahrhunderts in Rom von dem römischen Aufenthalt und Märtyrertod des Petrus noch nichts bekannt war. Unter den Schriften der sogenannten „apostolischen Väter“ befindet sich ein Schreiben, welches die römische Christengemeinde an die korinthische richtete, um bei Streitigkeiten, die in der letzteren ausgebrochen waren, zum Frieden zu mahnen. Als der Verfasser dieses Schreibens wird seit Dionys von Korinth und Irenäus jener Clemens genannt, welcher in der späteren, auf die Simonssage bezüglichen Literatur eine so grosse Rolle spielt, und welcher schon zur Zeit des Irenäus für den dritten, andern sogar für den zweiten Bischof der römischen Gemeinde nach Petrus galt. Sein Tod fällt nach Eusebius in das dritte Jahr Trajan's; er ist aber in der Wirklichkeit noch sechs Jahre früher zu setzen, da unser Clemens ohne Zweifel von dem Titus Flavius Clemens nicht verschieden ist, der nach Dio Cassius und Sueton mit dem flavischen Kaiserhause verwandt und mit einer Enkeltochter Vespasian's vermählt war, trotzdem aber unmittelbar nach seinem Consulat, 96 n. Chr., auf Befehl Domitian's unter der Anklage des Atheismus, der stehenden Anschuldigung gegen die Christen, mit anderen „zu den jüdischen Gebräuchen (d. h. in diesem Falle zum christlichen Messiasglauben) Uebergetretenen“ hingerichtet wurde. Nun steht es freilich nicht sicher, dass jenes Sendschreiben an die korinthische Gemeinde wirklich von Clemens verfasst wurde; aber doch spricht alles für die Annahme, es sei ein ächtes Schreiben der römischen Gemeinde, und wenn es auch nicht von Clemens herrührt, kann es doch kaum später, als unmittelbar nach seinem und Domitian's Tod, also etwa 97 n. Chr., verfasst sein. In diesem Sendschreiben wird nun den Korinthern unter anderem zu bedenken gegeben, was für verderbliche Wirkungen der Streit von jeher gehabt, wie er von Anfang an zur Verfolgung und Misshandlung der Frommen geführt habe, und nachdem diess an der Hand verschiedener alttestamentlicher Erzählungen

nachgewiesen ist, fährt der Verfasser K. 5 fort: „Um aber die Beispiele aus der Vorzeit nicht weiter zu verfolgen, wollen wir uns den Glaubenskämpfern aus der nächsten Vergangenheit zuwenden, wir wollen die erhabenen Vorbilder unserer Zeit in's Auge fassen. Der Streit und Neid hat es bewirkt, dass die grössten und frömmsten Säulen der Kirche verfolgt wurden und bis zum Tode zu kämpfen hatten. Stellen wir uns die trefflichen Apostel vor Augen. Petrus hat um des ungerechten Streites willen nicht blos eine oder zwei, sondern vielfache Mühen erduldet, und ist so als Glaubenszeuge in den wohlverdienten Ort der Herrlichkeit eingegangen. Um des Streites willen musste auch Paulus um den Preis des Ausharrens ringen, wurde er siebenmal in Ketten gelegt, ausgetrieben, gesteinigt. Ein Herold der Wahrheit im Osten und im Westen, hat er den herrlichen Ruhm seines Glaubens gewonnen, und nachdem er die ganze Welt in der Gerechtigkeit unterwiesen, das Ziel seines Laufes im Westen erreicht und vor den Regierenden Zeugniss abgelegt hatte, ist er so aus der Welt geschieden und als das grösste Muster der Glaubensfestigkeit in den heiligen Ort eingegangen.“ Beim Lesen dieser merkwürdigen Stelle fällt sofort der Unterschied in den Aeusserungen über Petrus und über Paulus in's Auge. Von jenem erhellt aus ihr nicht einmal das mit Bestimmtheit, dass er um seines Bekenntnisses willen getödtet worden ist; denn als Glaubenszeuge (oder mit griechischem Ausdruck: als Martyr) konnte er nach dem Sprachgebrauch jener Zeit nicht blos dann bezeichnet werden, wenn er aus diesem Grunde das Leben verloren, sondern auch wenn er andere empfindliche Uebel, Misshandlung, Gefängniss oder Verbannung, erduldet hatte. Noch weniger steht hier ein Wort davon, dass Petrus in Rom Märtyrer geworden oder überhaupt nach Rom gekommen sei. Er wird wohl neben Paulus als der hervorragendste unter den Aposteln genannt; aber diess war er allem nach wirklich, und er konnte auch in solchen Gemeinden dafür gelten, die sein Fuss nie betreten hatte; war ja doch z. B. in Korinth (nach 1 Kor. 1, 12) noch zu Paulus'

Lebzeiten sogar eine eigene Partei, die lieber nach Petrus, als nach jenem, genannt sein wollte. Dagegen heisst es von Paulus, er habe nicht allein im Osten, sondern auch im Westen das Evangelium verkündigt, er habe hier das Ziel seines Laufes erreicht (oder ganz wörtlich: er sei „an das Ziel des Westens“, d. h. in den Westen, als sein Ziel, gekommen), er habe vor den Regierenden, dem römischen Kaiser und seiner Umgebung, Zeugniss abgelegt. Vergleicht man diese beiden Aussagen, so muss man fragen: Wenn Petrus doch gleichfalls nach der Annahme des Verfassers in den Westen gekommen war, wenn er gleichfalls die ganze Welt im Christenthum unterrichtet und in Rom seinen Glauben vor dem Kaiser mit seinem Blute besigelt hatte: warum wird diess alles nur von Paulus ausgesagt, bei Petrus dagegen mit keinem Wort angedeutet? Warum sagte der Verfasser nicht, wie jeder Spätere, auf dem Boden der kirchlichen Ueberlieferung Stehende unfehlbar gesagt hätte: die zwei grössten der Apostel haben im Morgen- und Abendland unter vielfachen Mühseligkeiten gewirkt und seien schliesslich in Rom in gemeinsamem Märtyrertode der Verfolgung zum Opfer gefallen? (wobei das, was etwa von Paulus noch besonders hervorgehoben werden sollte, seine siebenmalige Einkerkerung u. s. w., sich immerhin auch hätte anbringen lassen). Man wird nur antworten können, dass er es desshalb nicht gesagt habe, weil er noch nichts davon wusste. Wenn aber dieses, so ist die ebenbesprochene Stelle aus dem Sendschreiben der römischen Gemeinde ein durchschlagender Beweis dafür, dass dieser Gemeinde bis zum Ende des ersten Jahrhunderts von einer Anwesenheit des Petrus in Rom und von seiner hier erfolgten Hinrichtung nicht das geringste bekannt war.*)

Die Sache liegt demnach so. Dass Petrus nach Rom gekommen sei, dass er hier gelehrt habe und als Märtyrer seines Glaubens umgekommen sei, diess wird zuerst in der Legende von seinen Kämpfen mit dem Zauberer Simon behauptet.

---

*) Weiteres hierüber in Hilgenfeld's Zeitschr. f. w. Theol. XIX. 46 ff.

Diese Legende lässt sich in ihrer ursprünglichen, antipaulinischen Gestalt bis gegen den Anfang des zweiten Jahrhunderts hinauf verfolgen; von ihrer petropaulinischen Umbildung zeigt sich um 130—140 die erste Spur, und seit dem letzten Drittheil des zweiten Jahrhunderts wird sie in dieser Fassung, unter mancherlei Abweichungen im einzelnen, von der katholischen Kirche allgemein angenommen. Aber die ebjonitische Simonslegende ist eine greifbare Tendenzdichtung der abenteuerlichsten Art, die katholische, in Anlage und Ausführung nicht minder abenteuerlich, eine blosse Umbildung der ersteren; und wenn jene mit dreister Verhöhnung der geschichtlichen Wahrheit den Paulus als falschen Apostel von Petrus bis nach Rom verfolgt und hier besiegt werden lässt, so behauptet diese nicht minder ungeschichtlich, Petrus sei zugleich mit Paulus oder noch von ihm dorthin gekommen. Die urkundlichsten Geschichtsquellen aus dem ersten Jahrhundert und der ersten Hälfte des zweiten stellen es vielmehr ausser Zweifel, dass er weder vor Paulus, noch mit ihm, noch nach ihm in Rom gewesen sein kann, dass man in der Christengemeinde dieser Stadt bis zum Ende des ersten Jahrhunderts von seiner Anwesenheit in derselben nichts gewusst hat, dass die Verfasser der unächten paulinischen Briefe aus der Gefangenschaft so wenig, wie der der Apostelgeschichte, daran geglaubt haben. Diese ganze Ueberlieferung entbehrt mit Einem Wort aller und jeder thatsächlichen Begründung. Aus einer ebjonitischen Parteilüge entsprungen, ist sie bei der Vereinigung der römischen Judenchristen mit den Paulinern dem Interesse dieser Vereinigung, dem katholisch-kirchlichen Interesse, und zugleich schon damals dem der römischen Gemeinde und ihrer Bischöfe, dienstbar gemacht worden. In der Folge haben diese die weitgehendsten Folgerungen, die schrankenlosesten Ansprüche darauf gegründet; keine Anmassung war so unerhört, keine Selbstüberhebung so verwegen, dass nicht die römische Bischofswürde des Petrus den Rechtsvorwand dafür hätte hergeben müssen. Diese Sage eröffnet so nicht allein die lange Reihe jener Geschichtsfälschungen, welche der päpstlichen Weltherr-

schaft zum Baugerüste gedient haben, sondern sie ist auch der Kern, an den alle anderen anschossen, der eigentliche Grundmythus der römischen Kirche. Aber ein Mythus ist sie, und zwar ein reiner Mythus, ohne jede geschichtliche Unterlage, von der Parteisucht ersonnen, von der Unwissenheit geglaubt, von der hierarchischen Politik auf's beispielloseste ausgebeutet. So wenig es die wirklichen Gebeine des Apostelfürsten sind, über denen die stolzen Hallen der Peterskirche sich wölben, ebensowenig ist es der wirkliche Petrus, dessen Nachfolger die römischen Päpste sind, sondern es ist diess lediglich der Petrus einer Sage, die nicht der Erinnerung an geschichtliche Vorgänge, sondern dem Parteiinteresse ihren Ursprung, dem Interesse der römischen Kirche und ihrer Bischöfe ihre spätere Umbildung zu verdanken hat.

Das wäre nun freilich eine oberflächliche und verkehrte Vorstellung, wenn man glaubte, jene Sage, die dem Papstthum so grosse Dienste geleistet hat, und von der es selbst seine kirchliche Machtstellung herleitet, sei auch der eigentliche und letzte Grund dieser Macht. Auch hier gilt vielmehr, was wir in ähnlichen Fällen so oft wahrnehmen können: Erzählungen, auf denen ein Glaube seiner eigenen Meinung nach beruht, sind in Wahrheit selbst erst ein Produkt dieses Glaubens; Behauptungen, welche die Berechtigung eines Anspruchs begründen sollen, sind ursprünglich nur um dieses Anspruchs willen aufgestellt und nur desshalb allgemein angenommen worden, weil man denselben aus anderweitigen Beweggründen zuzugestehen geneigt war. Die abendländischen Völker liessen sich im Mittelalter eine einheitliche kirchliche Leitung gefallen, weil sie dieser Leitung bedurften, und sie liessen sich die römische Suprematie gefallen, weil die Gunst der Verhältnisse und die kluge und kräftige Benutzung dieser Verhältnisse der römischen Gemeinde und den römischen Bischöfen schon längst einen beherrschenden Einfluss verschafft hatten. Wenn diese Kirche selbst ihre Stellung nicht von jenen geschichtlichen Verhältnissen, sondern von einem rein kirchlichen Vorzug herleiten wollte, wenn sie dieselbe darauf gründete, dass die her-

vorragendsten unter den Aposteln, und in erster Reihe der Apostelfürst Petrus, ihre Stifter gewesen seien, so zeigt diess nur, wie frühe sie ihrer Bedeutung sich bewusst wurde, wie geschickt sie alles, was derselben zugute kommen konnte, für sich zu verwenden wusste. Ihrer ursprünglichen Abzweckung nach hatte die ebjonitische Dichtung, welche den Petrus in Verfolgung des Zauberers Simon nach Rom kommen liess, nicht die Absicht, für die römische Gemeinde und ihre Vorsteher, als Nachfolger des Petrus, einen Primat über die Kirche in Anspruch zu nehmen; denn als den eigentlichen Mittelpunkt der letzteren betrachteten jene alten Judenchristen, aus deren Mitte die Simonssage hervorgieng, nicht Rom, sondern Jerusalem, als ihren obersten Bischof nicht Petrus, sondern Jakobus, den Bruder des Herrn, den Vorsteher der jerusalemitischen Gemeinde, und es wird desshalb in einem angeblichen Briefe des Petrus, welcher einer von den ältesten ebjonitischen Bearbeitungen der Simonsfabel angehörte, Jakobus von Petrus als sein „Herr und Bischof" angeredet. Die Legende von Simon und Petrus sollte vielmehr ursprünglich, wie schon oben bemerkt wurde, nur dazu dienen, die römische Christengemeinde für das Judenchristenthum in Anspruch zu nehmen, indem Petrus als ihr Stifter, die judaistische Lehre als ihr Bekenntniss, Paulus dagegen, unter dem Namen des Magiers, als ein falscher Apostel, der Paulinismus als eine Irrlehre dargestellt wurde. Als aber bei der Verschmelzung der beiden Parteien, der judenchristlichen und der paulinischen, die Simonssage in ihrer älteren, ebjonitischen Gestalt sich nicht länger festhalten liess, da erkannte man in Rom sofort, welche Dienste diese Sage unter den veränderten Verhältnissen leisten konnte: sie wurde nicht einfach beseitigt, sondern nur im katholischen Sinn und Interesse umgebildet; Paulus wurde von seinem Doppelgänger, dem Magier Simon, losgetrennt und dem Petrus als sein Gehülfe in der Bestreitung des Zauberers zur Seite gestellt, und es wurde so dieselbe Erzählung, welche ursprünglich eine Kriegserklärung des extremen Ebjonitismus an den Paulinismus gewesen war, in eine Urkunde des Friedens und

der Freundschaft zwischen beiden verwandelt. Wenn der Ebjonitismus behauptet hatte, nicht Paulus, sondern Petrus sei der Apostel der Römer, so liess man sich dieses auf kirchlicher Seite gern gefallen, aber jenes gab man nicht zu; statt: „Petrus, nicht Paulus", sagte man: „Petrus und Paulus", räumte aber dabei den gegnerischen Ansprüchen doch immerhin so viel ein, dass Paulus den Ruhm des Römerapostels mit seinem Genossen, der diess in Wirklichkeit nicht war, nicht nur theilen musste, sondern auch gegen denselben entschieden zurückgesetzt, in die zweite Stelle heruntergedrückt wurde. Dafür wurde aber nicht allein für die Vereinigung der Hauptparteien eine annehmbare Grundlage, sondern auch für die römische Kirche der unschätzbare Vorzug gewonnen, dass die beiderseitigen höchsten Auktoritäten, der Juden- und der Heidenapostel, zu ihrer Stiftung brüderlich zusammengewirkt haben sollten; die Hauptstadt des römischen Reichs wurde zugleich für die kirchliche Metropole desselben, für die einzige apostolische Gemeinde des Abendlandes erklärt, bei welcher kraft dieses ihres Ursprungs die reine apostolische Lehre mit voller Sicherheit zu finden sei: die Formel für den Anspruch auf den Primat in der Kirche war gefunden.

Dieser Anspruch ist später auf die äusserste Spitze getrieben worden; alle die Vorrechte und Vorzüge, welche das kirchliche Alterthum der römischen Gemeinde zuerkannt hatte, sind auf die Person des römischen Bischofs übertragen und beschränkt, und es sind daraus so weitgreifende und masslose Forderungen abgeleitet worden, wie sie in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche niemand zu erheben, und noch viel weniger einem anderen zuzugestehen, sich auch nur im Traum hätte einfallen lassen. In demselben Mass aber, wie die römische Hegemonie von der Gemeinde auf ihren Bischof übergieng, trat auch in der Sage über die Stiftung jener Gemeinde, und mehr noch in der Benützung dieser Sage, das Interesse der kirchlichen Alleinherrschaft stärker hervor. Irenäus verweist die Häretiker auf die Ueberlieferung der römischen Kirche, als der „grössten und ältesten und allge-

mein bekannten“, welche „von den zwei vornehmsten Aposteln, Petrus und Paulus, gestiftet“, und in welcher die apostolische Ueberlieferung von Männern aus der ganzen Christenheit bewahrt worden sei, weil hier, in der Hauptstadt (diess nämlich ist die Meinung der vielbesprochenen Worte), Gläubige aus der ganzen Welt zusammenkommen. Tertullian preist sie glücklich, dass „die Apostel“ über sie ihre Lehre mit ihrem Blut ausgegossen haben. Nach den apostolischen Constitutionen wäre der erste römische Bischof (Linus) von Paulus, erst der zweite (Clemens) von Petrus eingesetzt worden. In der späteren Ueberlieferung dagegen tritt der Antheil des Paulus an der Stiftung der Gemeinde, die in ihm zwar auch nicht ihren ersten Begründer, aber doch wenigstens den einzigen an ihr thätigen Apostel zu verehren hatte, immer mehr zurück, und nicht als Nachfolger des Petrus und Paulus, sondern lediglich als Nachfolger des Petrus nehmen die Päpste die geistliche Weltherrschaft für sich in Anspruch. Jene monarchische Verfassung, die in der römischen Kirche durchgesetzt und für die ganze Christenheit gefordert wurde, wird als angebliche Thatsache in den Anfang ihrer Geschichte zurückverlegt; der grosse Heidenapostel, welcher dem Petrus und den Jerusalemiten so mannhaft widerstand, welcher über einen Petrus, Jakobus und Johannes so rund schreibt: „wer sie immer waren, ist mir gleichgültig“, wird zum dienenden Bruder seines Mitapostels herabgesetzt, und an der grossen That seines Lebens, an der Ausbreitung des Christenthums bis in die Hauptstadt der heidnischen Welt, wird dem „Apostel der Beschneidung“ der Löwentheil zugewiesen.

Die Bischöfe, welche sich Nachfolger des Petrus nennen, haben die Stellung, die sie daher für sich ableiten, aufs rücksichtsloseste auszubeuten, in ihre verwegensten Consequenzen zu verfolgen gewusst. Aus Nachfolgern des Petrus sind sie zu Stellvertretern Gottes und Christi geworden; und wie einst in dem alten Frankenreich die Könige ihren Hausmaiern gegenüber zu Schatten herabsanken, so sind auch hier schliesslich diejenigen, deren Stelle die Päpste vertreten wollten, über

ihren Stellvertretern fast vergessen worden. Die Nachfolger des Petrus hatten sich statt des Apostels den Zauberer zum Vorbild gewählt, den ihm die Sage zum Gegner gibt; und Jahrhunderte lang war es ihnen wirklich gelungen: wie der Magier von seinen Dämonen, so hatten sie sich von den finsteren Geistern der Unwissenheit, des Aberglaubens und des Fanatismus zu einer schwindelnden Höhe emportragen lassen. Im sechzehnten Jahrhundert endete der ikarische Flug mit einem jähen und schmählichen Sturze. Unseren Tagen war es vorbehalten, ihn auf's neue und in der vermessensten Weise wiederholen zu sehen. Aber der männliche Geist germanischer Freiheit, welcher damals die Dämonen beschworen hat, wird auch jetzt dazu kräftig genug sein; und so mag denn schliesslich die alte Sage von Simon und Petrus, auf welche das Papstthum seine masslosesten Ansprüche aufgebaut hat, ihm selbst zum Wahrzeichen des Schicksals dienen, dem jeder unfehlbar anheimfällt, wenn er einen Thurm in den Himmel hinaufführen will, dessen sittliche Grundlagen längst unterhöhlt, dessen geistige Stützen durch und durch morsch sind.

VII.

Der Process Galilei's.

(1876.) *)

Die Geschichte führt uns zahllose Fälle vor Augen, in denen die freie Forschung im Namen der Religion unterdrückt oder beschränkt wurde, Einzelne und ganze Schulen wegen ihrer wissenschaftlichen Ansichten oft bis auf's äusserste verfolgt wurden. Nur ein Glied in dieser langen Reihe wissenschaftlicher Martyrien bildet der Process Galilei's; und er steht zudem an spannenden Momenten, an plastischer Greifbarkeit der Konflikte, an Kraft und Grösse der handelnden Personen, an erschütternder Gewaltsamkeit des Ausgangs hinter vielen ähnlichen Vorgängen zurück. Der Held dieser Tragödie ist keiner von jenen gross angelegten reformatorischen Charakteren, die einer weltgeschichtlichen Aufgabe in unbedingter Hingebung dienen, die ihren Weg gerade aus, nicht rechts noch links blickend, mit rücksichtsloser Entschlossenheit verfolgen, die Hindernisse niederwerfen oder an ihnen zerschellen; sondern bei aller seiner wissenschaftlichen Grösse liegen ihm doch von Anfang an gewisse Rücksichten gegen die Macht, die sich seiner Forschung in den Weg stellt, im Blute; und als sich die Unverträglichkeit der beiderseitigen Ansprüche immer

*) Aus der „Deutschen Rundschau" 1876, Oktoberheft. Zugleich Anzeige der Schrift: „Galileo Galilei und die römische Curie. Nach den authentischen Quellen von Karl von Gebler." Stuttg. 1876.

klarer herausstellt, führt ihn diese Erfahrung nicht zur energischen Befreiung von jenen Rücksichten, sondern er lässt sich einschüchtern, sucht sich hinter zweideutige Wendungen zu verstecken, und kann sich am Ende, wie diess nicht anders zu erwarten war, da die Ausflüchte nicht länger vorhalten, einer entwürdigenden Verläugnung seiner Ueberzeugung nicht entziehen. Auf der anderen Seite haben wir aber auch bei seinen Verfolgern zwar die volle Bösartigkeit, aber nicht die imponirende Kraft, die stürmische Leidenschaftlichkeit des religiösen Fanatismus; gerade die mächtigsten unter denselben machen vielmehr den Eindruck, dass sie ihres eigenen Standpunkts nicht mehr recht sicher seien, dass ihnen der Glaube an sich selbst und ihre Sache, das einzige, was uns mit der Unduldsamkeit des Fanatikers einigermassen versöhnen kann, fehle, dass auch sie dem Konflikt, dessen Gefahr und Schande sie ahnen, gern aus dem Wege giengen, wenn sie es mit ihrer Stellung und ihrem Interesse zu vereinigen wüssten. Es ist so Halbheit da und dort, und dem entspricht auch der schliessliche Ausgang. Auf Galilei's Seite ist nur ein halbes Martyrium, auf Seite der Kirchengewalt ein halber Sieg: eine persönliche Misshandlung, keine Vernichtung des Gegners, ein Protest gegen wissenschaftliche Ansichten, bei dem man sich aber doch die Möglichkeit nicht abschneidet, ihn auch wieder fallen zu lassen, wenn sich diess als nothwendig herausstellen sollte, wie es ja auch bald genug der Fall war. Aber trotz alledem hat das Schicksal Galilei's für uns ein ganz eigenthümliches Interesse. Fehlt es auch dem Konflikt, aus dem es hervorgieng, an der unmittelbaren tragischen Gewalt, mit der uns der Zusammenstoss geschichtlicher Mächte in manchen andern ähnlichen Fällen ergreift, so hat es dafür keinen geringen Reiz für den Psychologen, die Mischung verschiedenartiger Elemente und widersprechender Motive in dem Verhalten Galilei's wie in dem seiner Gegner zu zergliedern, und ebenso für den Historiker, den Ursachen nachzugehen, welche den Freunden des Alten wie denen des Neuen unter den damaligen Verhältnissen die rücksichtslose Durchführung ihres

Standpunktes erschwerten. Stehen sich ferner die kämpfenden Parteien nicht mit voller grundsätzlicher Entschiedenheit gegenüber, so tritt dafür der Gegensatz der streitenden Principien nur um so klarer an den Tag. Wir sehen auf der einen Seite einen Gelehrten, dem jede Feindschaft gegen seine Kirche, jede Absicht eines Angriffs auf ihre religiöse und dogmatische Auktorität ferne liegt; auf der andern einen Papst, der für seine Person weder von Fanatismus, noch auch nur überhaupt von ernsteren religiösen Antrieben beseelt ist, dem an sich ohne Zweifel sehr wenig daran gelegen wäre, ob sich die Erde um die Sonne bewege oder die Sonne um die Erde. Wir können nicht annehmen, dass der eine oder der andere den Kampf gesucht habe; aber er kam von selbst; und nachdem er einmal da war, gab es kein Mittel, ihn anders aus der Welt zu schaffen als durch die Unterwerfung des einen der streitenden Theile — eine Unterwerfung, welche zuerst dem Gelehrten von der brutalen Gewalt der Inquisition, nach wenigen Jahrzehenden aber der Kirche von der fortschreitenden Zeitbildung abgepresst wurde. Man sieht deutlich: es handelt sich hier um einen scharf und bestimmt ausgeprägten sachlichen Gegensatz, um grundsätzlich unvereinbare Standpunkte; und dadurch erhält der Process Galilei's etwas Typisches, eine Bedeutung, die über sein persönliches und selbst über sein unmittelbar geschichtliches Interesse hinausgeht; er bringt uns jenen Gegensatz der wissenschaftlichen Forschung und des Auktoritätsglaubens, der priesterlichen Bevormundung und des eigenen Nachdenkens in mustergültiger Weise zur Anschauung, der mit dem wissenschaftlichen Denken begonnen hat und nur mit dem Auktoritätsglauben selbst aufhören könnte. Er bringt ihn uns aber zugleich auf einem Boden zur Anschauung, auf dem unser eigenes geistiges Leben sich bewegt; wir stehen ihm nicht so unbetheiligt gegenüber, wie etwa der Verurtheilung des Sokrates oder der Anklage gegen Anaxagoras; sondern die Mächte, die sich hier bekämpfen, sind dieselben, die auch heute noch mit einander im Streit liegen, wenn auch die Gestalt und die nächsten

Objekte dieses Streites sich geändert haben, und die Frage, wer als Sieger aus demselben hervorgehen werde, jetzt nicht mehr so unentschieden ist, wie sie es damals war, als Galilei vor den Richtern der heiligen Inquisition abschwören musste, was heute kein Papst und kein Inquisitor mehr bezweifelt.

Je vielseitiger und tiefer nun das Interesse ist, welches sich an den vorliegenden Gegenstand knüpft, um so willkommener wird uns ein Werk sein müssen, das denselben so eingehend und sorgfältig behandelt, wie diess Herr v. Gebler gethan hat. Die Vorgänge, von denen unser Urtheil über das Inquisitionsverfahren gegen Galilei und über sein eigenes Verhalten dabei abhängt, werden hier auf Grund eines umfassenden Quellenstudiums mit musterhafter Genauigkeit und Objektivität dargestellt; und wenn der Verfasser sein Urtheil über Personen und Standpunkte nur mit Vorsicht und Zurückhaltung ausspricht, wird doch jedem, der dazu im Stande ist, für die Bildung des seinigen ein vortreffliches Material geliefert. Geschrieben ist das Werk, der Vorrede zufolge, in Meran; und ich freute mich schon, dass wir gerade dem Lande der Glaubenseinheit diese tüchtige Arbeit zu verdanken haben, deren streng sachliche Haltung von dem sonst dort üblichen Tone so vortheilhaft absticht, als ich erfuhr, dass der Verfasser zwar zur Zeit in Meran wohnt, selbst aber kein Tyroler ist, sondern ein Wiener.

Galilei's Leben fällt in eine Zeit, in welcher die freiheitliche Bewegung, die auch in Italien in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts die edelsten Geister ergriffen hatte, schon längst in entschiedenem Rückgang begriffen war. Es war der Todestag Michel Angelo's, der 18. Februar 1564, an dem er zu Pisa das Licht der Welt erblickte; so dass Ein und derselbe Tag Florenz, dem Galilei's Familie angehörte, seinen grössten Künstler geraubt und seinen grössten Naturforscher geschenkt hat. Die Anfänge einer religiösen Reformation waren damals in Italien durch die Inquisitoren Paul's IV. bereits mit Stumpf und Stiel ausgerottet; in dem neugegründeten Jesuitenorden hatte die Kirchengewalt eine vortrefflich dis-

ciplinirte, mit unvergleichlicher Schlauheit geleitete schlagfertige Armee zur Verfügung, welche die Unterdrückung jedes Widerspruchs gegen die päpstliche Auktorität ebensogut als ihre Lebensaufgabe betrachtete, wie die Wiedergewinnung der Ketzer; und soeben hatte die Kirchenversammlung von Trient die Krönung des Gebäudes vollendet, in welchem die Gläubigen fortan vor aller Ansteckung durch Ketzerei, vor jeder Auflehnung gegen die Kirchengewalt streng und sorgfältig behütet werden sollten, in dem ihnen aber zugleich durch eine Reihe wirklicher Verbesserungen, so weit solche ohne eine tiefergehende Reform möglich waren, im Vergleich mit den letzten Jahrhunderten vor der Reformation viel geordnetere und befriedigendere Zustände geboten wurden. Das Papstthum und seine Hierarchie begann sich auf dem neubefestigten Boden wieder behaglich einzurichten; und während das auffälligste Aergerniss früherer Zeiten vermieden, die schreiendsten Missbräuche theils abgestellt, theils wenigstens beschränkt wurden, der äussere Anstand im allgemeinen gewahrt blieb, verlor man die Gegner, welche die päpstliche Machtstellung bedrohten, keinen Augenblick aus dem Gesicht. Nach aussen wurde mit allen Mitteln der List und der Gewalt an der Unterwerfung der abgefallenen Kirchen gearbeitet; im Innern zeigten die Scheiterhaufen eines Giordano Bruno und Vanini, wessen sich die zu versehen haben, die vermessen genug wären, dem Dogma der Kirche eine eigene Meinung, den Befehlen der Kirchengewalt einen eigenen Willen entgegenzusetzen. Ungezählte Opfer fielen der Inquisition; noch zahlreichere und für das geistige Leben der Völker noch empfindlichere dem jesuitischen Unterrichts- und Erziehungssystem, welches in den römisch-katholischen Ländern mit immer steigendem Erfolg darauf ausgieng, den Willen und das Denken, vor allem in den leitenden Theilen der Gesellschaft, von Jugend an den Zwecken der Hierarchie entsprechend zu formen, das Princip der Reformation selbst, den Grundsatz der sittlichen, religiösen und intellektuellen Selbstbestimmung, in den Dienst der Gegenreformation zu ziehen, die Völker und die Regierungen so weit

zu bringen, dass sie sich mit vermeintlicher Freiheit der Knechtschaft fügten. So kam es denn bald genug dahin, dass nicht blos keine Theologie, sondern auch keine Philosophie mehr gelehrt werden durfte, die von den mittelalterlichen Auktoritäten und der kirchlich approbirten Auffassung dieser Auktoritäten abwich; dass auch die Natur- und Geschichtsforschung argwöhnisch überwacht, einer strengen und im einzelnen, wie natürlich, oft höchst willkürlichen Censur unterworfen wurde. Aber die Kirche wollte desshalb doch, nicht allein auf den Schein der Wissenschaft, sondern auch auf die Wissenschaft selbst, nicht verzichten: theils weil sie die Unentbehrlichkeit derselben für ihre eigenen Zwecke einsah, theils aber auch, weil die massgebenden kirchlichen Kreise von den wissenschaftlichen Interessen der Zeit selbst zu tief berührt waren, um sich ihrem Einfluss ganz entziehen zu können. So wenig daher die Kirchengewalt eine freie Forschung zu dulden vermochte, so wenig konnte sie ihr doch mit der vollen Entschiedenheit ihres Princips entgegentreten; andererseits aber waren auch die Vertreter der Wissenschaft innerhalb der katholischen Kirche mit wenigen Ausnahmen theils durch äussere Rücksichten, theils durch die anerzogene Verehrung der kirchlichen Auktorität zu vielfach gebunden, um sich ihr durchaus unabhängig gegenüberzustellen.

Diese Zustände muss man sich vergegenwärtigen, wenn man das Verhältniss Galilei's zu der Kirche seiner Zeit verstehen will. So tief der innere Gegensatz seiner naturwissenschaftlichen Weltbetrachtung und der kirchlichen Dogmatik an sich selbst war, so entwickelte er sich doch nur allmählich, unter vorsichtiger Zurückhaltung von beiden Seiten, zum förmlichen Kampfe. Nachdem es Galilei von seinem Vater mit Mühe erreicht hatte, dass er statt der gewerblichen die gelehrte Laufbahn einschlagen und dann von der Medicin zu den Naturwissenschaften übergehen durfte, hatte er schon frühe durch hervorragende Leistungen die Blicke auf sich gezogen, und im Jahr 1589 eine Professur in Pisa erhalten; und wenn ihm dieselbe auch nur auf drei Jahre übertragen war,

und durch den Neid seiner Collegen und die Intriguen einflussreicher Feinde noch vor Ablauf dieser Zeit wieder verleidet wurde, so haben doch diese wenigen Jahre durch die Entdeckung der Fallgesetze für die Wissenschaft epochemachende Bedeutung erlangt. Im Jahr 1592 trat er als Professor an der Universität Padua in die Dienste der Republik Venedig. Er war damals, wie er 1597 an Kepler schreibt, schon seit vielen Jahren von der Wahrheit der copernicanischen Lehre überzeugt, die aber freilich noch längere Zeit nicht blos von den Theologen ganz allgemein, sondern auch von der grossen Mehrzahl der Naturforscher verworfen und verspottet wurde, da für diese Aristoteles und Ptolemäus kaum geringere Auktoritäten waren, als für jene die Kirchenväter und die Bibel. Aber so viele Beweise für das copernicanische System Galilei gesammelt hatte, so hatte er doch, wie er selbst sagt, nicht den Muth, sie öffentlich bekannt zu machen, um nicht ebenso, wie der Urheber dieses Systems, dem Spott der Masse anheimzufallen. Von theologischen Bedenken ist hier noch nicht die Rede; und nachdem ein Papst (Paul III.) die Widmung von Copernicus' Werk wohlgefällig aufgenommen hatte, nachdem dieses Werk seit einem halben Jahrhundert im Umlauf war, ohne von einer kirchlichen Censur betroffen zu werden, hätte man allerdings glauben sollen, man könne sich zu seinen Ergebnissen bekennen, ohne desshalb zum Ketzer zu werden. Aber doch sieht man schon an dieser Aeusserung, welches Wagniss in jener Zeit das Bekenntniss einer Wahrheit war, deren Bezweiflung heutzutage niemand mehr einfällt, und welche Aengstlichkeit andererseits einem so hervorragenden Naturforscher wie Galilei durch die Macht der herrschenden Vorurtheile und die, wie es scheint, in seinem Naturell liegende Behutsamkeit aufgedrängt wurde.

Aber so vorsichtig er auch dem Zusammenstoss mit einer überlegenen Gewalt auswich: auf die Dauer liess sich diesem Zusammenstoss nicht entgehen, und seine eigenen Entdeckungen waren es, die ihn herbeiführten. Nachdem ihn schon 1605 das plötzliche Erscheinen und Wiederverschwinden eines Fix-

sterns veranlasst hatte, zum grössten Anstoss für die Aristoteliker die Unveränderlichkeit des Himmelsgebäudes und ebendamit der Sache nach jenen absoluten Gegensatz der himmlischen und der irdischen Welt zu bestreiten, der nicht allein im aristotelischen, sondern auch im kirchlichen Lehrsystem eine so grosse Rolle spielt, schuf er sich 1610 in dem Fernrohr das Werkzeug, welches ihm zu den folgenreichsten Entdeckungen den Weg bahnen sollte. Sein erster Erfinder war er allerdings nicht, aber auf die Nachricht hin, dass der Middelburger Optiker Hans Lipperhey ein solches Instrument verfertigt habe, wurde es von Galilei nacherfunden und erheblich verbessert, und es wurde von ihm zuerst auf die Beobachtung des Himmels angewendet. Mit diesem Hülfsmittel untersuchte er die Oberfläche des Mondes wie die Milchstrasse, beobachtete eine Menge neuer Sterne und machte noch 1610 die wichtige Entdeckung der Jupiterstrabanten, der „mediceischen Sterne", wie er sie nannte. Noch ehe die Aufregung über diese Entdeckungen und der Streit über ihre Richtigkeit sich gelegt hatte, erschien der Ring des Saturn, zunächst unter der Form von zwei Nebensternen dieses Planeten, vor dem bewaffneten Auge des Astronomen; und noch in demselben, an neuen Aufschlüssen so reichen Jahre 1610 wurde den Gegnern des copernicanischen Systems durch den Nachweis, dass die Venus in ihrer Gestalt einen ähnlichen Wechsel zeige, wie der Mond, eines ihrer scheinbarsten Argumente entwunden, während bald darauf in den Sonnenflecken eine Erscheinung aufgezeigt wurde, aus der Galilei später die Achsendrehung der Sonne erschloss.

Es ist erklärlich, wenn diese rasch aufeinander folgenden glänzenden Entdeckungen den leidenschaftlichen Widerspruch aller derer hervorriefen, welche ihren eigenen Ruhm durch dieselben verdunkelt oder das, was ihnen bisher für eine unumstössliche Wahrheit gegolten hatte, gefährdet sahen. Und gerade in diesem Zeitpunkt trat Galilei aus dem Dienste der Republik aus, die ihm ihren Schutz gegen die Angriffe der Kirchengewalt schwerlich versagt hätte, um einem Rufe zu

folgen, den sein früherer Schüler, der Grossherzog von Toscana, Cosmus II., an ihn ergehen liess. Im Herbst 1610 verliess er Padua und gieng als erster Professor der Mathematik zu Pisa und erster Philosoph bei der Person des Grossherzogs nach Florenz. Aber so glänzend die Stellung war, die ihm hier geboten wurde, so unsicher war doch der Boden, auf den er sich begab, da die Jesuiten in Florenz selbst zu Lebzeiten des jungen Grossherzogs sehr viel vermochten, und nach seinem Tode (1621) die Regierung ihrem Einfluss völlig anheimfiel. Doch gelang es den Gegnern des grossen Naturforschers nicht so schnell, die geistlichen Gerichte gegen ihn in Bewegung zu setzen, und nur in der Ferne sammelten sich, anfangs kaum sichtbar, die Wolken, welche sich schliesslich so vernichtend über ihn entladen sollten. Als Galilei 1611 auf Kosten seines Fürsten nach Rom reiste, um im leitenden Mittelpunkt der Kirche den Vorurtheilen gegen seine Lehre entgegenzutreten, deren Gefährlichkeit er sich nicht verbergen konnte, wurde er dort auf's ehrenvollste empfangen, und die Gelehrten, von denen der berühmte Cardinal Bellarmin ein Gutachten über seine astronomischen Entdeckungen einholte, bestätigten übereinstimmend die Richtigkeit der von ihm behaupteten Thatsachen. Gleichzeitig warf aber freilich bereits auch die Congregation des heiligen Officiums ihr wachsames Auge auf den Neuerer, indem sie Erkundigungen darüber einzog, ob nicht vielleicht sein Name in dem Process erwähnt worden sei, der eben damals gegen Cremonini (übrigens einen von Galilei's entschiedensten Gegnern) im Gange war; und die Peripatetiker, deren Zorn er durch folgenreiche physikalische Entdeckungen immer neuen Nahrungsstoff zuführte, unterliessen es nicht, die Unvereinbarkeit seiner Ansichten mit der Kirchenlehre und der Bibel von Zeit zu Zeit zur Sprache zu bringen. Aber noch 1613, als er in einer Streitschrift gegen den Jesuiten Scheiner über die Sonnenflecken sich offen für die copernicanische Theorie erklärte, nahmen Cardinäle und hohe päpstliche Beamte daran nicht blos keinen Anstoss,

sondern sie gaben ihm zum Theil selbst ausdrücklich ihre Beistimmung zu erkennen.

Die erste Veranlassung zu einer kirchlichen Untersuchung gegen Galilei gab ein Schreiben des letzteren an seinen Schüler und Freund, P. Castelli. Die bigotte Grossherzogin Mutter von Toscana war gegen die Lehre Galilei's als schriftwidrig aufgehetzt worden, und Castelli hatte dieselbe, da er von ihr befragt wurde, lebhaft vertheidigt. Als er Galilei davon Mittheilung machte, antwortete ihm dieser in einem Briefe, worin er zunächst zwar die Hereinziehung der Theologie in naturwissenschaftliche Untersuchungen entschieden missbilligte, dann aber in Betreff der bekannten Stelle im Buch Josua auseinandersetzte, dass die Bibel in diesem wie in vielen anderen Fällen bei Dingen, die das Seelenheil nichts angehen, der gewöhnlichen Sprach- und Denkweise folge, dass jene Stelle auch von den Anhängern des Aristoteles und Ptolemäus nicht wörtlich verstanden werde, da ja der Tagesumlauf der Sonne nach ihrem System nicht durch ihren eigenen Stillstand, sondern nur durch den der Fixsternsphäre hätte verlängert werden können, dass sich endlich selbst der Wortlaut der Stelle durch eine Hypothese, die bei Galilei freilich nur ein Nothbehelf für die Schwachen am Geiste, nicht seine wirkliche Meinung ist, mit dem copernicanischen System in Einklang bringen lasse. Dieses Schreiben wurde von Castelli in der besten Meinung abschriftlich verbreitet; aber die Gegner wussten es so zu verdrehen und so viel Gift daraus zu saugen, dass es sich zur Handhabe für öffentliche Ausfälle und geheime Denunciationen gegen den grossen Astronomen gebrauchen liess. Der Dominicaner Caccini gab das Zeichen zum Kampfe mit jener berüchtigten Capucinerpredigt, der er die Worte der Apostelgeschichte zu Grunde legte: *viri Galilaei quid statis aspicientes in coelum* (ihr galiläischen Männer, was steht ihr da und seht gen Himmel)? Ein anderer Dominicaner, Lorini, überschickte eine Abschrift des Briefes mit einem denunciatorischen Begleitschreiben an das heilige Officium. Doch gelang es Galilei, beide Angriffe vorerst noch abzuschlagen. Caccini's Predigt

wurde durch Ignoriren unschädlich gemacht, das Original des galileischen Schreibens, nach dem die Inquisition fahndete, nicht ausgeliefert; und als Caccini zur Zeugenaussage nach Rom citirt wurde, brachte er so nachweisbare Unwahrheiten vor, dass die Inquisitoren darauf verzichteten, das Verfahren gegen Galilei, von dessen Eröffnung bis dahin weder dieser selbst noch seine hochstehenden römischen Freunde das geringste erfahren hatten, weiter zu verfolgen.

Nichtsdestoweniger waren es diese Vorfälle, welche den florentinischen Naturforscher in die erste unliebsame Berührung mit dem römischen Glaubensgericht brachten. Bei dem Aufsehen, das die Sache gemacht hatte, schien es Galilei und seinen Freunden zweckmässig, zu den ungerechten und gefahrdrohenden Angriffen, denen er fortwährend ausgesetzt war, nicht länger zu schweigen. In der Form eines Schreibens an die verwitwete Grossherzogin liess er eine ausführliche Vertheidigung erscheinen, welche von den gleichen Gesichtspunkten ausgieng, wie früher der Brief an Castelli. Aber so angelegentlich er sich gegen die Absicht verwahrte, sich mit diesem Schreiben in einen theologischen Streit einzulassen, so einleuchtend er nachwies, dass das eigene Interesse der Kirche ihr verbiete, den unläugbaren Thatsachen und den unvermeidlichen Schlüssen aus den Thatsachen ihr Veto entgegenzusetzen; so feierlich er betheuerte, dass er jeden etwaigen Irrthum in Sachen des Glaubens sofort zu berichtigen bereit sei, und dass er sich der Entscheidung der geistlichen Oberen über das copernicanische System unterwerfe: damit war die Thatsache nicht beseitigt, dass er selbst ein entschiedener Anhänger dieses Systems war, dass er unwiderlegliche Beweise seiner Wahrheit zu besitzen glaubte, dass er die entgegenstehenden Schriftstellen anders erklärte, als sie bis dahin in der Kirche allgemein erklärt worden waren, und dass er es offen aussprach: der Papst habe zwar die unbedingte Gewalt, naturwissenschaftliche Gesetze gutzuheissen oder zu verdammen, aber dass sie wahr oder falsch werden, könne kein Mensch bewirken. Galilei selbst täuschte sich nicht darüber, dass

seine Antwort die Gegner nicht zum Schweigen gebracht hatte; um ihren Umtrieben entgegen zu wirken, gieng er zu Ende des Jahrs 1615 — nicht auf eine Vorladung, wie später behauptet worden ist, sondern aus freien Stücken — nach Rom. Indessen gelang ihm nur seine persönliche Rechtfertigung; dagegen hatten seine eifrigen Bemühungen, die entscheidenden Persönlichkeiten und Behörden von der Wahrheit der copernicanischen Theorie zu überzeugen, keine Aussicht auf Erfolg. Denn um die wissenschaftliche Wahrheit handelte es sich ja für diese überhaupt nicht, sondern lediglich um die Frage, was dem Ansehen und Interesse der „Kirche", d. h. der römischen Hierarchie, am besten entspreche, und ebensosehr bei den meisten ohne Zweifel darum, was sie in ihren hergebrachten Vorstellungen am wenigsten störe. Je emsiger vielmehr Galilei seine Sache betrieb, um so misstrauischer wurden die Kirchenbehörden. Am 24. Februar 1616 wurde in einem Gutachten der päpstlichen Theologen die Erklärung abgegeben: die Behauptung, dass die Sonne der Mittelpunkt der Welt sei und sich nicht bewege, sei nicht allein thöricht und absurd, sondern auch formell häretisch und im ausdrücklichen Widerspruch mit vielen Stellen der heiligen Schrift; die Lehre, dass die Erde nicht der Mittelpunkt der Welt sei und dass sie sich bewege, wissenschaftlich genommen ebenso absurd, sei mindestens für einen Glaubensirrthum zu halten. Auf Grund dieses Gutachtens wurde Cardinal Bellarmin von dem Papste beauftragt, Galilei zu ermahnen, dass er diese Meinung verlasse; sollte er sich dessen weigern, so solle ihm zu Protokoll eröffnet werden, dass er dieselbe bei Strafe der Einkerkerung nicht lehren, vertheidigen oder besprechen dürfe. Gleichzeitig wurde, mit einigen Schriften von Anhängern seines Systems, auch das epochemachende Werk des Copernicus bis zur Verbesserung der darin enthaltenen Irrthümer verboten. Galilei nahm Bellarmin's Ermahnung, wie dieser selbst berichtet, ohne Widerspruch hin, und in Folge davon beschränkte sich der Cardinal darauf, ihm die Verordnung mitzutheilen, derzufolge die copernicanische Lehre von der Bewegung der Erde

nicht vertheidigt oder behauptet*) werden sollte, ohne dass ihm doch in dieser Beziehung ein Versprechen abgenommen oder das specielle Verbot ertheilt worden wäre, jene Lehre in gar keiner Weise, auch nicht einmal als Hypothese, vorzutragen. Eine angebliche Urkunde, welche das letztere behauptet, ist, wie sogleich gezeigt werden wird, gefälscht.

Hiemit hatte die römische Curie zu der grossen astronomischen Streitfrage des Jahrhunderts Stellung genommen. Die Bewegung der Erde um die Sonne war für eine schriftwidrige Lehre, eine formelle Ketzerei erklärt; sie sollte von keinem katholischen Christen behauptet oder vertheidigt werden. Es war einem Anhänger dieser Lehre vielleicht noch möglich, den Buchstaben dieses Verbots auf irgend einem künstlichen Wege zu umgehen, seine Ansicht so zu verstecken und zu verclausuliren, dass sie ohne direkte Verletzung desselben erkennbar gemacht wurde; aber es war ihm innerhalb der römischen Kirche nicht mehr gestattet, sich offen zu ihr zu bekennen, und auch die versteckten Andeutungen konnten nur so lange vorhalten, als es der Kirchengewalt gefiel, sie zu ignoriren: das Schwert der kirchlichen Censur hieng über ihm an einem Faden, der jeden Augenblick abgerissen werden konnte. Es galt diess in erster Reihe natürlich von dem Manne, auf den es bei der ganzen Procedur vorzugsweise abgesehen gewesen war, von Galilei. Er hatte für seine Person zunächst nichts zu befürchten, wie er denn auch noch einige Monate unangefochten in Rom blieb. Aber seiner wissenschaftlichen Wirksamkeit war der Lebensnerv unterbunden, und jeder Versuch, diese Fessel zu lösen, konnte nur neue und schlimmere Verwickelungen herbeiführen. Wenn man sieht, wie unterwürfig er unmittelbar nach seiner Zurückkunft aus Rom in dem Zueignungsschreiben einer Abhandlung über Ebbe und

---

*) So nämlich, nicht mit „festhalten“, noch weniger mit „fürwahrhalten“, ist das *tenere* der lateinischen und italienischen Texte zu übersetzen. Es handelt sich dabei nicht um die Ansicht als solche, sondern um das Aufrechthalten derselben abweichenden Ansichten gegenüber; statt *tenere* steht daher auch *docere*.

Fluth die höhere Einsicht der geistlichen Oberen anerkennt, welche ihn über die Unzulässigkeit der copernicanischen Ansicht belehrt habe, wie er seine festeste Ueberzeugung als einen Traum behandelt, aus welchem die Stimme des Himmels ihn erweckt habe, so kann man sich allerdings über seine spätere Abschwörung weniger wundern; aber, wie auch der Verfasser S. 124 bemerkt, man weiss kaum, was mehr empört, diese unwürdige Verläugnung der Wahrheit im Munde eines so hervorragenden Forschers, oder der eiserne Glaubensdespotismus, der sie ihm abpresste. So viel erreichte er aber allerdings auf diesem Wege, dass er selbst der Curie weniger gefährlich erschien, als es sonst wohl der Fall gewesen wäre; und als er aus Anlass des Kometen des Jahrs 1618 in einen langwierigen Streit mit einem Jesuiten verwickelt wurde, denuncirten ihn seine Gegner vergeblich wegen seiner meisterhaften Streitschrift: *il Saggiatore*, in der er aber freilich das copernicanische System mit ausdrücklichen Worten verläugnet hatte, während er es indirekt in Schutz nahm. Sechs Jahre später, 1624, wurde er bei einer Reise nach Rom in dieser Stadt, und namentlich auch von dem neuen Papst selbst, dem stolzen und herrischen Urban VIII., mit der grössten Auszeichnung behandelt, und in einem Schreiben an den Grossherzog von Toscana wusste Urban nicht allein seine wissenschaftlichen Verdienste sondern auch seine Tugend und Frömmigkeit nicht genug zu rühmen. Die Hoffnung freilich, dass es ihm gelingen werde, die Zurücknahme der Decrete vom Jahr 1616 zu erwirken, erwies sich bald als eine Täuschung. Aber wurde ihm auch nicht gestattet, das copernicanische System als Wahrheit zu behaupten, so mochte er doch immerhin glauben, dass man ihn nicht verhindern werde, es als Hypothese, unter Angabe seiner Gründe, der Welt vorzulegen, wenn er nur zugleich der Kirchenbehörde die letzte Entscheidung vorbehielt; und da nach allen ihm zukommenden Nachrichten die für ihn günstige Stimmung an höchster Stelle Bestand hatte, wagte er es schliesslich, in seinem berühmten „Dialog über die beiden wichtigsten Weltsysteme“ das ihm aufgedrungene Stillschweigen

über diese Frage mit einem Werke zu brechen, welches dieselbe nach allen Seiten so eingehend besprach, dass alle auf sie bezüglichen Ergebnisse seiner langen und so ausserordentlich fruchtbaren Forscherthätigkeit zu einem Ganzen von überwältigender Wirkung zusammengefasst wurden.

Galilei hatte in dieser Schrift alles mögliche gethan, um seinen Zweck ohne eine förmliche Verletzung der kirchlichen Verbote zu erreichen und sich den geistlichen Behörden gegenüber den Rücken zu decken. Er hatte ihr die Form eines Gesprächs gegeben, in dem beide Theile ihre Ansichten entwickeln und vertheidigen, ohne dass es doch zur abschliessenden Entscheidung käme. Er hatte auf's ausdrücklichste versichert, dass ihn zu ihrer Abfassung nur die Absicht bewogen habe, den Vorwurf zu widerlegen, als ob die römische Curie ihre früheren Aussprüche ohne genaue Kenntniss der Streitfrage gethan hätte. Er hatte bereitwillig eingeräumt, dass die Ansicht, deren Wahrheit ihm doch unzweifelhaft feststand, vielleicht nur ein leerer Einfall sein möge. Er hatte mit einer Resignation, mit der es ihm unmöglich Ernst sein konnte, erklärt, die definitive Entscheidung sei weder von der Mathematik noch von der Physik, sondern nur von einer „höheren Einsicht", natürlich der des Papstes, zu erwarten. Er hatte sich alle Veränderungen und Zusätze, welche die geistlichen Censoren für gut fanden, ohne Widerrede gefallen lassen. Aber seiner ganzen Anlage und Tendenz nach konnte das Werk doch nur den Eindruck der schlagendsten Vertheidigung des copernicanischen Systems machen; und diese Wirkung war um so gefährlicher, da es so klar und so glänzend geschrieben war, dass sich jeder Gebildete aus demselben von der Wahrheit dieses Systems leicht überzeugen konnte. Kann man sich wundern, wenn die Gegner des Astronomen die Gelegenheit begierig ergriffen, ihn einer Uebertretung des Verbots vom Jahr 1616 anzuklagen, und wenn an entscheidender Stelle die Hüllen, hinter die er seine eigentliche Meinung versteckte, viel zu durchsichtig befunden wurden, um sich mit denselben zufrieden zu geben?

Schon das war von übler Vorbedeutung, dass dem Erscheinen seines Werkes alle möglichen formellen Schwierigkeiten in den Weg gelegt wurden. Nachdem er bereits 1630 die Druckerlaubniss für Rom erhalten hatte, dauerte es noch fast zwei Jahre, bis die Dialogen in Florenz erscheinen konnten, wo sie gedruckt werden mussten, weil wegen der in Florenz herrschenden Pest die Grenze gesperrt war und das Manuscript nicht nach Rom geschickt werden konnte; und so widerspruchslos sich der Verfasser allen den Forderungen gefügt hatte, an welche die Druckerlaubniss geknüpft wurde, bekam er schliesslich doch noch den Vorwurf zu hören, er habe die ihm gestellten Bedingungen verletzt. Der Erfolg des Werkes war nun allerdings ein ganz durchschlagender; nur um so grösser war aber auch die Bestürzung und Erbitterung der Gegner, nur um so rastloser die Thätigkeit der Jesuiten, welche die Leitung des Angriffs in die Hand nahmen. Und ihre Hand lässt sich auch in der Art, wie er geführt wurde, nicht verkennen. Nicht zufrieden mit der Anklage gegen den sachlichen Inhalt der Gespräche, wusste man auch dem eiteln und gegen persönliche Verletzungen unversöhnlichen Papste die Meinung beizubringen, mit dem Simplicius, dem Galilei die misslungene Vertheidigung der peripatetischen Lehre in den Mund gelegt hatte, sei *er* gemeint, so wenig auch in Wahrheit daran gedacht werden konnte.*) Noch viel schlimmer aber ist es, dass zum Zweck der jetzigen Anklage gegen Galilei *die Acten der Untersuchung von 1616* von unbekannter Hand *gefälscht* wurden. In diesen Acten befindet sich nämlich eine Aufzeichnung, der zufolge Galilei den 26. Februar 1616, nach der ihm von Bellarmin ertheilten (S. 263 f. besprochenen) Ermahnung, von dem Generalcommissär der Inquisition im Namen des Papstes der Befehl ertheilt worden wäre, die

*) Simplicius ist der Name eines bekannten Neuplatonikers aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts n. Chr., der in seinem Commentar zu Aristoteles' Schrift „über den Himmel" das astronomische System dieses Philosophen auseinandergesetzt hat.

Meinung, dass die Erde sich bewege, „gänzlich zu verlassen“ und inskünftige nicht mehr „in irgend einer Weise“, mündlich oder schriftlich, zu lehren oder zu vertheidigen, und Galilei diesem Befehl zu gehorchen versprochen hätte; und diese Aufzeichnung bildete in dem Process des Jahrs 1633 die Grundlage für die Anschuldigung, dass Galilei einem ausdrücklichen päpstlichen Befehle zuwidergehandelt, ein förmliches Versprechen gebrochen, bei der Vorlegung des Manuscripts seiner „Gespräche“ das ihm früher ertheilte Verbot verheimlicht und dadurch die Druckerlaubniss erschlichen habe. Allein jenes angebliche Actenstück entbehrt schon in seiner äusseren Form jeder Beglaubigung: es trägt weder eine Unterschrift noch sonst eine Beurkundung irgend welcher Art, wie sie doch einer amtlichen Aufzeichnung unmöglich fehlen könnte; es ist überhaupt so beschaffen, dass man nicht begreift, wie die Richter Galilei's in gutem Glauben ein so formloses Schriftstück als eine Urkunde von unantastbarer Zuverlässigkeit ihrem Vorgehen gegen den Angeklagten zu Grunde legen konnten, ohne es diesem auch nur vorzuzeigen und ihm zu einer Erklärung darüber Gelegenheit zu geben. Es steht ferner in seinem Inhalt mit zwei (von dem Verfasser S. 400 und 402 mitgetheilten) unzweifelhaft echten Urkunden, dem Protokoll der Congregation des heiligen Officiums vom 3. März 1616 und der Erklärung Bellarmin's vom 26. Mai 1616, in einem unauflöslichen Widerspruch. Es ist ebenso unvereinbar mit den Erklärungen Galilei's, der nicht nur in seinem Verhör und seiner Vertheidigungsschrift, sondern auch in seinen Privatbriefen jederzeit, und unverkennbar mit voller Ueberzeugung, behauptet hat, es sei ihm im Jahr 1616 zwar das Verbot mitgetheilt worden, die Erdbewegung absolut, als ausgemachte Wahrheit zu lehren, nicht aber das Verbot, sie in irgend einer Weise, auch nicht als astronomische Hypothese, vorzutragen, und der auch nur Bellarmin, nicht den Commissär der Inquisition, als denjenigen nennt, von dem ihm diese Eröffnung gemacht wurde. Es ist endlich ganz undenkbar, dass den päpstlichen Censoren, die mit Galilei's Dialogen Jahre lang

beschäftigt waren, von dem früher an diesen ergangenen Verbot, das copernicanische System „in irgend einer Weise“ zu vertheidigen, gar nichts bekannt gewesen wäre; dass unter den vielen, in die früheren Verhandlungen über Galilei eingeweihten Personen, welche das Erscheinen seines Werkes zu verhindern suchten, und welche auch wirklich an seiner Unterdrückung das höchste Interesse hatten, nicht ein einziger an das frühere Verbot erinnert haben sollte, mit dem die ganze Sache abgemacht gewesen wäre; dass schon wenige Jahre nach dem ihm angeblich so feierlich ertheilten Verbot von 1616, bei den Verhandlungen über seinen Saggiatore, in dem er zum copernicanischen System im wesentlichen die gleiche Stellung eingenommen hatte, wie in dem Dialog, Ankläger und Richter jenes Verbot vollständig vergessen, jene sich nicht darauf berufen, diese die Anklage trotz desselben zurückgewiesen haben sollten. Es liegt vielmehr am Tage: dieses unbedingte und specielle Verbot ist an Galilei gar nie ergangen, und wenn zuerst Emil Wohlwill in einer Abhandlung vom Jahr 1870 den Bericht über dasselbe mit guten Gründen für eine Fälschung erklärt hat, und Gebler ihm beistimmt, so wird jede neue Untersuchung des Gegenstandes dieses Ergebniss nur bestätigen können.

Im Februar 1632 war Galilei's Dialog erschienen. Ein Halbjahr später wurde vom Papst eine eigene Commission zur Prüfung dieses Werkes niedergesetzt und auf den Bericht derselben, in dem die eben besprochene, jetzt erst „aufgefundene“ Aufzeichnung die Hauptrolle spielt, trotz der angelegentlichen Verwendung des Grossherzogs von Toscana und seines Gesandten, Galilei durch den Inquisitor in Florenz vor das heilige Officium in Rom vorgeladen. Krank und gebrochenen Muthes machte der neunundsechzigjährige Mann vergebliche Anstrengungen, eine Verlegung der Untersuchung nach Florenz oder wenigstens einen längeren Aufschub zu erwirken; seine flehentlichen Bitten machten ebensowenig Eindruck, als die Vorstellungen seines Fürsten; und um der Anwendung einer Gewalt zu entgehen, gegen welche ihn dieser zu schützen

weder die Macht noch den Muth gehabt hätte, machte er sich den 20. Januar 1633 auf den Weg. In Rom wurde er nun zwar für einen Untersuchungsgefangenen der Inquisition mit ungewöhnlicher Milde behandelt: er wurde nur zweimal, im ganzen 17 Tage, in einer anständigen Haft im Palast des heiligen Officiums zurückgehalten, die ganze übrige Zeit wohnte er bei dem toscanischen Gesandten; in einem eigentlichen Kerker sass er nie, und der verbreiteten Angabe, dass die Folter gegen ihn angewandt worden sei, liegt wahrscheinlich nur die Thatsache zu Grunde, dass er in seinem letzten Verhör, als das Urtheil bereits feststand, unter Androhung der Folter aufgefordert wurde, die Wahrheit zu sagen. Aber auf den schliesslichen Ausgang seines Processes hatte dieses keinen Einfluss. Galilei hatte erst daran gedacht, seine Ansichten vor dem geistlichen Gericht mit wissenschaftlichen Gründen zu vertheidigen; aber der toscanische Gesandte, der sich seiner während dieser ganzen Zeit unermüdlich auf's wohlwollendste annahm, rieth entschieden davon ab, und er selbst war so niedergebeugt und vernichtet, dass er jeden Versuch eines Widerstandes aufgab und seine ganze Vertheidigung nur noch darauf berechnete, seine Richter durch Unterwürfigkeit zu gewinnen und sie zu überzeugen, dass er niemals die Absicht gehabt habe, die Lehre von der Erdbewegung anders als hypothetisch vorzutragen. Ja er gieng hierin so weit, dass er behauptete, vor 1616 habe er zwar das copernicanische so gut wie das ptolemäische System für zulässig gehalten, ohne sich für das eine oder das andere zu entscheiden; seit aber in jenem Jahre die Weisheit seiner kirchlichen Vorgesetzten sich für die Wahrheit des ptolemäischen ausgesprochen habe, sei dieselbe auch ihm vollkommen gewiss und unzweifelhaft; auch in seinen Dialogen sei er durchaus nur darauf ausgegangen, die Beweise für die Lehre von der Erdbewegung zu widerlegen, und da er bemerke, dass er diess dort nicht deutlich genug gethan habe, sei er bereit, in einer Fortsetzung derselben den Ungrund jener falschen und von der Kirche verworfenen Meinung auf's nachdrücklichste darzuthun. Diese

Unwahrheiten waren nun allerdings zu handgreiflich, um ihm etwas zu nützen. Den 22. Juni 1633 wurde Galilei in der Kirche St. Maria *sopra Minerva,* derselben, welche der Christus seines grossen Landsmanns Michel Angelo schmückt, vor einer feierlichen Versammlung geistlicher Würdenträger sein Urtheil verlesen. Es lautete im wesentlichen dahin, dass er sich durch seine Vertheidigung der copernicanischen Lehre der Ketzerei sehr verdächtig gemacht habe; dass ihm zwar die übrigen Strafen, welchen er dadurch verfallen würde, unter der Bedingung einer aufrichtigen Abschwörung und Verfluchung seiner Irrthümer erlassen werden sollen; dass aber nicht allein sein Buch verboten, sondern auch er selbst für eine nach dem Ermessen des heiligen Officiums zu bestimmende Zeitdauer zum Kerker verurtheilt werde und drei Jahre lang wöchentlich einmal die sieben Busspsalmen zu sprechen habe. Dem Urtheil folgte die Vollstreckung anf dem Fusse. Unmittelbar nach der Verlesung desselben musste Galilei auf den Knieen in einer eidlichen Erklärung nicht allein bekennen, dass er einem Verbot zuwidergehandelt habe, das nie an ihn ergangen war, sondern er musste auch den Irrthum von der Bewegung der Erde abschwören und verfluchen, und jeden, der sich der Ketzerei (d. h. im vorliegenden Falle der Anhänglichkeit an das copernicanische System) verdächtig mache, der Inquisition zu denunciren versprechen. Nach diesem moralischen Selbstmord wurde dann allerdings die Kerkerstrafe dahin gemildert, dass er zuerst in der Villa des Grossherzogs von Toscana auf Trinità dei Monti bei Rom, dann in dem Palast seines Freundes, des Erzbischofs Piccolomini in Siena, und seit dem Ende des Jahrs 1633 in der Villa Arcetri bei Florenz internirt wurde. Hier entstanden die letzten grossen Arbeiten, mit denen dieser rastlose Geist von unzerstörbarer Elasticität die Wissenschaft bereicherte. Aber er war und blieb der Gefangene der Inquisition. Die Bitte, nach Florenz übersiedeln zu dürfen, wurde dem Kranken in der härtesten Form abgeschlagen, alle Verwendungen für seine vollständige Begnadigung waren erfolglos, und erst im Februar 1638, als er vollständig erblindet

und in einem so elenden körperlichen Zustand war, dass sein Ende unmittelbar bevorzustehen schien, erhielt er die Erlaubniss, seine Wohnung in Florenz wieder zu beziehen, jedoch mit dem Zusatz, dass er bei Strafe lebenslänglicher Einkerkerung und Excommunication keinen Ausgang in die Stadt mache und mit niemand über die Lehre von der doppelten Erdbewegung spreche. Indessen kehrte er schon zu Ende des Jahres, wie es scheint unfreiwillig, nach Arcetri zurück. Hier lebte er noch volle drei Jahre. Er starb am 8. Januar 1642, in demselben Jahre, in dem Newton geboren wurde. Aber selbst den Todten gab die Macht, welche den Lebenden verfolgt hatte, nicht frei. Nur in der Stille durfte er beigesetzt werden, kein Denkstein bezeichnete sein Grab. Erst 1737 konnte seine letztwillige Verordnung, nach der er in der Kirche Sta. Croce in Florenz ruhen wollte, ausgeführt, jetzt erst dem grossen Naturforscher neben Michel Angelo und Macchiavelli ein Denkmal gesetzt werden.

Als der Asche Galilei's diese späte Ehrenerklärung zu Theil wurde, war der Sieg des Systems, für das er gekämpft und gelitten hatte, schon längst ausser Frage. Die Kirchengewalt selbst, welche dieses System vor einem Jahrhundert in dem florentinischen Naturforscher verurtheilt hatte, gab den Widerstand dagegen auf, nachdem sich seine absolute Erfolglosigkeit unzweifelhaft herausgestellt hatte; wenn sie sich auch erst 1757 entschloss, das Decret vom 5. März 1616 aufzuheben, und erst 1835 die Werke des Copernicus, Galilei und Kepler aus dem Index entfernt wurden. Für die Unfehlbarkeit der Kirche und ihres Oberhauptes war freilich dieser Wechsel ihrer Ansichten über eine Frage, der sie selbst so grosses Gewicht beilegte, nicht unbedenklich; und der Umstand, dass weder ein Papst noch ein ökumenisches Concil, sondern nur die päpstlichen Theologen und die Congregation des heiligen Officiums die Lehre des Copernicus formell verdammt hatten, ist hiebei von untergeordneter Bedeutung. Es bleibt doch immer die Thatsache bestehen, dass dasselbe, was im 19. Jahrh. mit ausdrücklicher päpstlicher Zustimmung für zulässig und un-

anstössig erklärt ist, im 17. mit dem Vorwissen und der Genehmigung von zwei Päpsten als ketzerisch und schriftwidrig verboten wurde. Bellarmin, der in diesen Dingen doch auch Bescheid wusste, bezeichnet das Verbot, welches er Galilei auf Befehl des Papstes zu eröffnen hatte, ganz einfach als „die von unserem Herrn abgegebene und von der Congregation des Index publicirte Erklärung"; und nach der Verurtheilung Galilei's, die ja nur wegen seiner Vertheidigung der copernicanischen Lehre erfolgt war, wurde das Urtheil, in das die Entscheidung der päpstlichen Theologen vom Jahr 1616 wörtlich aufgenommen ist, an alle katholischen Nunciaturen Europa's und an alle Bischöfe und Inquisitoren Italiens zur Publicirung versendet. Es bedarf keines Beweises, dass dieses, vollends unter einem Selbstherrscher, wie Urban VIII., nur auf päpstlichen Befehl geschehen konnte, und dass ein solcher Befehl ein rein amtlicher Akt war; dass daher die Ausflucht, Paul V. und Urban VIII. hätten nur als Privatpersonen, nicht in dem amtlichen Charakter, auf den ihre Unfehlbarkeit sich bezieht, der Verdammung der Lehre von der Erdbewegung zugestimmt, ganz unhaltbar ist. Aber eine unbefangene Geschichtsbetrachtung wird die wechselnde Stellung, welche die Kirche zu der grossen astronomischen Streitfrage einnahm, nur natürlich finden können. Sie hat sich den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung gefügt, als ihr kein anderer Ausweg mehr übrig blieb, aber sie hat sich möglichst lange dagegen gesträubt, und sie ist ihnen offen entgegengetreten, so lange sie sich von diesem Vorgehen einen Erfolg versprach. Von ihrem Standpunkt aus war diess ganz folgerichtig. Galilei war freilich der Meinung, das copernicanische System lasse sich mit der heiligen Schrift und der Kirchenlehre ohne Mühe in Uebereinstimmung bringen; er wusste in dem Verbot dieses Systems nur Missverständniss und Intrigue zu sehen, und glaubte fortwährend, ein guter Katholik bleiben zu können, wenn er sich mit dem Buchstaben dieses Verbots nur irgendwie abfand, mochte er ihm auch in der Sache noch so augenscheinlich zuwiderhandeln. Allein diess war nur eine Täuschung ähnlicher

Art, wie die unserer Altkatholiken, wenn sie meinten, ohne einen wirklichen Bruch mit ihrer Kirche sich der Anerkennung der vaticanischen Decrete entziehen zu können, und sich hinter allerlei formale Einwendungen gegen die Rechtsgültigkeit dieser Decrete verschanzten. Hätte Galilei auch materiell ganz Recht gehabt, hätte seine Lehre in Wahrheit dem Glauben der Kirche und den Aussprüchen der heiligen Schrift auf keinem Punkt widersprochen, so war doch auf katholischem Standpunkt das schon unerlaubt, dass er sie überhaupt noch festhielt, nachdem sie von der obersten Kirchenbehörde verworfen war, dass er die Verordnung von 1616 fortwährend zu umgehen versuchte. Aber diese Lehre war in Wirklichkeit für die Kirche gar nicht so ungefährlich, wie ihr Vertheidiger annahm. Die bekannten Bibelstellen hätten ihr freilich an sich kein unübersteigliches Hinderniss in den Weg gelegt; mit ihnen hätte man, wenn man gewollt hätte, damals so gut fertig werden können, wie man später mit ihnen fertig geworden ist, und es war auf dem Standpunkt des Bibelglaubens ein ganz annehmbarer und vernünftiger Ausweg, wenn Galilei der Meinung war, so weit sie dem astronomischen Thatbestand widersprechen, müsse man eine Anbequemung der Verfasser an die gewöhnliche Ausdrucks- und Vorstellungsweise annehmen. Aber die Kirchenlehrer waren bisher ohne Ausnahme anderer Ansicht gewesen, sie hatten weder die Bewegung der Sonne um die Erde, noch die buchstäbliche Auffassung der Schriftstellen bezweifelt, welche dieselbe voraussetzten. Da war es für die Auktorität der Kirche und ihrer Tradition, diesen Grundstein der katholischen Dogmatik, nicht gleichgültig, wenn nun von ihr verlangt wurde, sie solle eine bisher unwidersprochene Annahme und eine seit anderthalbtausend Jahren ausnahmslos festgehaltene Schrifterklärung mit der entgegengesetzten vertauschen. Nach katholischen Grundsätzen ist für wahr zu halten, was immer und überall und von allen geglaubt worden ist (*quod semper*, *quod ubique*, *quod ab omnibus creditum est*); was war aber bis auf Copernicus allgemeiner geglaubt worden, als der Umlauf der Sonne um die Erde?

Und auch das kann man nicht sagen, dass es sich hiebei nur um eine naturwissenschaftliche, nicht um eine theologische Frage gehandelt habe. Nicht allein wegen des Einflusses, den das astronomische System in diesem Fall auf die Bibelerklärung haben musste, welche die Kirche jederzeit als ihr Privilegium eifersüchtig gehütet hat, sondern noch weit mehr wegen seines Einflusses auf die gesammte Weltanschauung. Diese naturwissenschaftliche Forschung, diese Erklärung der Thatsachen aus unabänderlichen Gesetzen, dieses Zurückgehen von der Ueberlieferung auf die eigene Beobachtung, diese kritische Stellung zu dem bisherigen Glauben der Menschen lag schon an und für sich nicht in der Richtung und in dem Interesse einer Kirche, die sich ganz und gar auf Auktorität gründen wollte, und selbst für das Widervernünftigste, wenn sie ihre Auktorität einmal dafür eingesetzt hatte, unbedingten Glauben verlangte. Das Bestreben des Naturforschers, alles in der Welt aus seinen natürlichen Ursachen zu erklären, ist das gerade Gegentheil jener Ungebundenheit, mit welcher die religiöse Phantasie auch das unmöglichste für wirklich annimmt, weil der göttlichen Allmacht kein Ding unmöglich sei. Es lautet für uns unglaublich schwach, wenn Papst Urban VIII. noch als Cardinal Barberini Galilei's (an sich verfehlter) Auseinandersetzung, dass sich Ebbe und Fluth nur aus einer Bewegung der Erde erklären lassen, den Einwurf entgegenhielt: da Gott allmächtig sei, könne er dieselben auch durch andere Ursachen bewirken (Gebler S. 198. 244); und es mag Galilei einige Selbstüberwindung gekostet haben, diesen kindlichen Einfall — auf den sich sein Urheber freilich nicht wenig zugute that, und es Galilei nie verzieh, dass er sich durch denselben nicht widerlegt fand — in seinem Dialog mit dem äussersten Ernst und Respekt als einen „wahrhaft himmlischen und bewunderungswürdigen“, von einer „sehr hochstehenden und gelehrten Persönlichkeit“ herrührenden Beweisgrund zu behandeln. Aber dem Standpunkt der kirchlichen Theologie entspricht er vollkommen; für sie existirt keine Gesetzmässigkeit des Naturzusammenhangs und daher auch kein Recht, von

einer bestimmten Erscheinung auf eine bestimmte Ursache zu schliessen, weil man nie weiss, ob sich die göttliche Allmacht in dem gegebenen Fall an die Analogie des sonstigen Geschehens gehalten hat. Auch in ihren materiellen Ergebnissen war aber die copernicanische Lehre für das kirchliche System höchst gefährlich. Wenn die Erde nicht mehr der Mittelpunkt der Welt ist, so ist auch das Christenthum und die Kirche nicht mehr der Mittelpunkt der Weltgeschichte, so bleibt kein Ort mehr für den Himmel und die Hölle der christlichen Dogmatik; und wenn unser Planet nur ein Tropfen in dem Weltenmeer ist, werden seine Bewohner nicht mehr den Anspruch machen können, dass die Gottheit zu ihnen allein herabgekommen sei, um als Mensch geboren zu werden, zu leben und zu sterben. Durch das copernicanische System war mit Einem Wort eine so durchgreifende Veränderung der Vorstellungen von der Welt und von der Stellung der Menschheit in derselben gefordert, dass die bisherige Dogmatik durch dasselbe auf's tiefste und unwiderstehlichste erschüttert werden musste, wie sie ja auch thatsächlich dadurch erschüttert worden ist. Lässt sich auch nicht annehmen, dass sich die Gegner Galilei's diesen Zusammenhang in seiner ganzen Tragweite irgendwie deutlich gemacht hatten, so hatten sie doch jedenfalls eine richtige Witterung von der Gefahr, welche ihnen von dieser Seite her drohte; und wenn sie sich gegen diese Gefahr nach Kräften zu schützen versuchten, so kann diess so wenig auffallen, dass man sich vielmehr (wie schon im Eingang dieses Artikels angedeutet wurde) weit eher darüber wundern könnte, dass dieselbe nicht früher und nachdrücklicher bekämpft wurde. Die Schrift des Copernicus war schon 73 Jahre erschienen, als sie im Jahr 1616 bis auf weiteres verboten wurde,*) und die

---

*) Noch früher soll nach Gebler, S. 48, „der berühmte belgische Astronom Nicolaus von Cues" eine doppelte Bewegung der Erde gelehrt und trotzdem den Cardinalshut erlangt haben. Allein diess ist in jeder Beziehung ungenau. Nicolaus Cusanus, der 1401 — 1464 gelebt hat, war für's erste kein Belgier, sondern ein Deutscher: Cues liegt einige Meilen unterhalb Trier an der Mosel. Wenn er ferner neben anderem auch ein für seine Zeit

darin vorgetragene Theorie wurde auch jetzt noch als astronomische Hypothese geduldet, wiewohl sie von den päpstlichen Theologen für häretisch und schriftwidrig erklärt war. Das letztere war nun offenbar eine Halbheit, die noch viel auffallender ist, als die siebzigjährige Connivenz gegen die Schrift und die Lehre des Copernicus. Diese erklärt sich daraus, dass man die Bedeutung seiner Untersuchungen nicht erkannte, und der Versicherung Glauben schenkte, welche Andr. Osiander in seiner Vorrede zu dem Werke des sterbenden Astronomen gegeben hatte, dass sein heliocentrisches System nur eine Hypothese zur Vereinfachung der astronomischen Berechnungen sein solle. Aber nachdem man dieses System mit aller Bestimmtheit als ketzerisch und schriftwidrig verurtheilt hatte, durfte man es consequenter Weise überhaupt nicht mehr, auch nicht hypothetisch, vortragen lassen; denn was der von Gott eingegebenen Schrift und der unfehlbaren Lehre der Kirche widerspricht, das kann nicht mehr als eine irgendwie zulässige oder mögliche Hypothese, sondern nur als ein verderblicher Irrthum behandelt, seine Wahrheit kann nicht mehr erörtert, sondern nur bestritten werden. Wenn man sich in Rom im Jahr 1616 nicht entschliessen konnte, diese Consequenz zu ziehen, wenn man gegen Galilei's *Saggiatore* nichts zu erinnern hatte, wenn man auch nach seiner Verurtheilung nicht den Muth fand, im Sinne derselben gegen die immer stärker anwachsende Schaar der Copernicaner vorzugehen und die Lehre, welche bei diesem besonderen Anlass verworfen worden war, in einem allgemeinen Glaubensgesetz für immer zu verbieten, so beweist diess, dass

ausgezeichneter Astronom war, so bildet doch die Astronomie nur einen Bruchtheil seiner vielseitigen wissenschaftlichen Thätigkeit. Was endlich die Hauptsache ist: Nicolaus nahm die Bewegung der Erde nicht aus astronomischen, sondern aus rein spekulativen Gründen an, und er dachte nicht daran, die der Sonne um ihretwillen aufzugeben, und konnte desshalb auch mit den Bibelstellen, welche die letztere voraussetzen, in keine Collision kommen: die Erde bewegt sich nach ihm in 24 Stunden einmal, der Fixsternhimmel und die Sonne zweimal um die Weltachse; vergl. Clemens, Nicol. v. Cusa, S. 97 f.

schon damals am Sitze des Papstthums entgegengesetzte Einflüsse sich bekämpften, und dass man an entscheidender Stelle seiner Sache doch nicht sicher genug war, um sich durch eine in der feierlichen Form eines päpstlichen Decrets gegebene abschliessende Erklärung eine spätere Umkehr unbedingt und unter allen Umständen unmöglich zu machen. In der Consequenz des römisch-katholischen Standpunktes hätte diess aber gelegen, und als consequent müssen wir die Verwerfung des copernicanischen Systems, wie sie in dem Urtheil über Galilei enthalten war, anerkennen.

Dieses Urtheil selbst ist freilich damit noch lange nicht entschuldigt, und der Standpunkt, von dem es ausgieng, nicht gerechtfertigt. Die Verdammung der copernicanischen Lehre war consequent; aber sie war eine von den Consequenzen, welche ihr Princip widerlegen, die Verkehrtheit ihrer Voraussetzungen aller Welt greifbar machen. Eine Kirche, deren ganzer Standpunkt sie dazu hindrängt, die unabweisbaren Ergebnisse der Naturforschung zu verdammen, die keine vorurtheilslose Beobachtung, keine freie wissenschaftliche Besprechung der unläugbarsten Thatsachen ertragen kann, und die schliesslich dennoch erlauben und einräumen muss, was sie erst auf's hartnäckigste geläugnet, auf's unbarmherzigste verfolgt hat, — eine solche Kirche widerlegt ebendamit schlagender, als je ein Gegner es vermöchte, den Anspruch, die unfehlbare Bewahrerin der ewigen Wahrheit, die Führerin der Menschheit auf der Bahn des geistigen Fortschritts zu sein. Wäre daher auch in dem Vorgehen gegen Galilei nichts weiter zu sehen, als eine folgerichtige Anwendung der Grundsätze, welche sich aus dem Wesen der katholischen Kirche ergaben, so wäre es noch immer demselben Tadel ausgesetzt, wie das ganze System, aus dem es hervorgieng. Aber jene Voraussetzung ist gleichfalls nicht zuzugeben. Selbst vom römisch-katholischen Standpunkt aus lässt sich die Behandlung, die Galilei widerfuhr, weder in rechtlicher noch in moralischer Beziehung in Schutz nehmen. Seine Verurtheilung gründet sich im wesentlichen auf die zwei Anklagen: dass er eine von

der Kirche verworfene Lehre vertheidigt, und dass er das ihm im Jahr 1616 durch Bellarmin eröffnete specielle Verbot, sie „in irgend einer Weise“ zu vertheidigen, übertreten habe. Allein dieses letztere Verbot ist ihm, wie wir gesehen haben, gar nicht ertheilt worden, sondern irgend eine feindliche Hand hat den Bericht, wonach es ihm ertheilt worden wäre, unterschoben; seine Richter aber waren so fahrlässig oder so böswillig, dass sie diese unterschobene, schon äusserlich aller rechtlichen Form und Beglaubigung ermangelnde Urkunde ungeprüft annahmen, und den Angeklagten auf Grund derselben verurtheilten, ohne dass er von ihrer Existenz etwas geahnt, oder seine Einwendungen gegen ihre Aechtheit geltend zu machen Gelegenheit gehabt hätte. Was aber die allgemeinere, Galilei wirklich bekannt gegebene Entscheidung über die copernicanische Lehre (oben S. 263) betrifft, so möchte ich zwar nicht mit Gebler (S. 293 f.) sagen: ein blosses Decret der Indexcongregation habe Galilei nicht verhindern können, diese Lehre nach wie vor für zulässig, ja sogar für wahrscheinlich zu halten, da diese Congregation nicht infallibel sei; denn das Decret, um das es sich hier handelt, war Galilei, wie wir gesehen haben, im ausdrücklichen Auftrag des Papstes, als eine von ihm abgegebene Entscheidung, zur Nachachtung mitgetheilt worden. Um so schwerer fällt dagegen der Umstand in's Gewicht, dass in diesem Decret nicht jede Erörterung, sondern nur die dogmatische Behauptung und Vertheidigung der copernicanischen Lehre untersagt war, dass daher Galilei glauben konnte, sich durch eine solche Vertheidigung derselben, wie sie in seinem Dialog geführt war, mit dem kirchlichen Verbot in keinen formellen Widerspruch zu setzen. Sofern aber in dieser Beziehung noch Zweifel übrig blieben, hatte er alles gethan, was er konnte, um sich rechtlich zu decken: er hatte das Manuscript seines Werkes der päpstlichen Censur vorgelegt, und alle ihre Ausstellungen bereitwillig berücksichtigt. Sein Werk war mit dem fünffachen Imprimatur von einer bürgerlichen und vier kirchlichen Behörden, dem *Magister sacri palatii*, dem Generalinquisitor von Florenz u. s. w. versehen;

und wenn ihm seine Richter in dem Urtheil vorwarfen, dass er diese Approbationen durch Verschweigung des ihm im Jahr 1616 ertheilten speciellen Verbots erschlichen habe, so ermangelte dieser Vorwurf aller thatsächlichen Begründung, da ihm jenes specielle Verbot in Wirklichkeit niemals ertheilt worden ist. Hatte er daher dennoch dem Sinn des ihm publicirten Decrets zuwidergehandelt, so konnte ihn dafür keine persönliche Verantwortlichkeit treffen: man hätte seine Schrift verbieten, aber man hätte ihn selbst rechtmässiger Weise nicht bestrafen dürfen. Statt dessen wurde über den siebzigjährigen, körperlich leidenden Greis nicht allein eine Freiheitsstrafe verhängt, die neun Jahre lang, bis zu seinem Tode, schwer auf ihm lastete, sondern er wurde auch zu jener schmählichen Abschwörung genöthigt, die auf einen gesunden Sinn fast noch einen empörenderen, jedenfalls aber einen widerwärtigeren Eindruck macht, als der Scheiterhaufen eines Giordano Bruno. Unter den sieben Cardinälen, die Galilei's Urtheil unterschrieben haben, war ganz sicher nicht Einer, der wirklich geglaubt hätte, dass der Verurtheilte seine Ansicht über das Weltgebäude in Folge seiner Verurtheilung geändert habe. Und nichtsdestoweniger zwang man ihn, in der feierlichen Form eines Eides, die Hand auf dem Evangelium, zu versichern, dass er die Meinung, an deren Wahrheit er nachher so wenig wie vorher, gezweifelt hat, „mit aufrichtigem Herzen und ungeheucheltem Glauben abschwöre, verfluche und verabscheue". Zur Ehre Gottes und der christlichen Kirche wurde dem grössten Gelehrten Italiens am Abend eines ruhmreichen Lebens von dem geistlichen Gerichte mit Bewusstsein und Vorbedacht ein förmlicher Meineid auferlegt. In der That, wenn es kein einziges weiteres Beispiel der gleichen Art gäbe, dieses Eine genügte, um ein System zu verurtheilen, das solche Früchte getragen hat.

Galilei selbst spielt bei diesen trostlosen Vorgängen eine traurige Rolle. Von dem, was man sich unter einem Märtyrer vorstellt, ist in ihm keine Ader Nicht die Begeisterung, welche sich in der Sache vergisst; nicht der Trotz, der das

Schicksal herausfordert und der vor der feindlichen Gewalt keinen Zoll breit zurückweicht. Gleich mit dem Beginn seines Processes gibt er jeden Gedanken an die Vertretung seiner Ueberzeugung auf; er fühlt sich einer Macht überliefert, gegen die er nichts vermag; seine einzige Waffe ist Nachgiebigkeit, sein einziges Bestreben, die Richter nicht zu reizen; in stummer Resignation lässt er alles, selbst das unwürdigste, widerspruchslos über sich ergehen. Auch das berühmte „*e pur si muove*“ hat er nicht ausgesprochen: die Anekdote ist erfunden und nicht einmal gut erfunden. Die Geschichte zeigt uns den unglücklichen Gelehrten nach der schmachvollen Abschwörung seiner Ueberzeugung viel zu zerknirscht und vernichtet, als dass er sich zu dieser pathetischen, und nach der Verläugnung übel angebrachten Protestation aufgerafft hätte. Aber ehe man den grossen Naturforscher wegen dieser beklagenswerthen Schwäche zu hart beurtheilt, möge man sich klar machen, wie er zu derselben gekommen ist. Der Forschungstrieb war ja bei ihm ohne Zweifel von Hause aus grösser, als der moralische Muth; den glänzenden Eigenschaften seines Geistes stand keine ebenbürtige Kraft des Charakters zur Seite. Man kann ihn in dieser Beziehung mit seinem berühmten englischen Zeitgenossen, Baco von Verulam, vergleichen. Und wie diesem sein Verhältniss zu einer despotischen und verderbten Regierung zum Fallstrick wurde, so wurde es Galilei sein Verhältniss zur katholischen Kirche. Und es wurde diess nicht blos, weil es ihn äusserlich beengte, sondern vorher noch, weil es ihn in sich selbst nicht zur vollen geistigen Freiheit gelangen liess. Galilei ist seinem Schicksal nicht dadurch anheimgefallen, dass er ein zu schlechter, sondern dadurch, dass er ein zu guter Katholik war; oder genauer: dadurch, dass das Verhältniss des Naturforschers zum Katholiken in ihm nicht zur Klarheit gekommen war. Hätte er es sich von Anfang an deutlich gemacht, dass ihn seine wissenschaftliche Ueberzeugung mit der Kirche in Konflikt bringen müsse, so hätte er drei Wege vor sich gehabt, von denen jeder wenigstens ein gerader Weg gewesen wäre. Er konnte mit

seiner Ansicht zurückhalten und sich mit der Mittheilung seiner astronomischen Entdeckungen begnügen, ohne daraus Folgerungen im Sinne des Copernicus abzuleiten. Er konnte der Kirche, die seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung keinen Raum liess, den Rücken kehren; was unter den damaligen Verhältnissen freilich nur dann möglich war, wenn er mit ihr auch sein Vaterland zu verlassen entschlossen war. Er konnte den Kampf mit offenem Visir aufnehmen, musste dann aber allerdings, wenn er nicht etwa in Padua blieb und dort vielleicht Venedig ihn schützte, auf das äusserste gefasst sein. Aber jenes Verhältniss hat er sich nicht klar gemacht. Er gab sich fortwährend der Täuschung hin, die Kirchengewalt werde sich doch schliesslich für die Wahrheit gewinnen lassen, und in dieser Meinung machte er immer neue Versuche, seine Ansicht zur Geltung zu bringen, während er doch den Kampf mit der Kirche viel zu sehr scheute, um ihm nicht durch äusserliche Anbequemung an ihre Gebote, durch allerlei Kniffe und Künste auszuweichen. Als diese Mittel nicht mehr ausreichten, als ihm nur zwischen dem Martyrium und der Verläugnung seiner Ueberzeugung die Wahl blieb, unterlag er; aber er unterlag nur desshalb, weil ihn die Kirche, die ihn besiegte, von Hause aus nicht zum unabhängigen Charakter gebildet, die Schwungkraft seines Geistes schon längst gefesselt hatte.

VIII.

Lessing als Theolog.
(1870.)*)

Es ist das Merkmal und das Vorrecht alles Klassischen, dass es nie veraltet, dass man immer mit neuem Interesse zu ihm zurückkehrt, immer neuen Genuss, neue Anregung und Belehrung aus ihm schöpft. An diese Wahrheit zu erinnern, hat kaum ein anderer dringendere Veranlassung, als derjenige, welcher heutzutage über Lessing das Wort ergreifen will. Wer kennt ihn nicht, den unerreichten Kritiker, den furchtlosen, unermüdeten Vorkämpfer für die Freiheit des Geistes; den Mann, welcher unter den Schöpfern des deutschen Schauspiels, der deutschen Prosa, der heutigen Kunstlehre und Aesthetik eine der ersten Stellen einnimmt; den Verfasser des Laokoon und der Hamburgischen Dramaturgie, der Emilia Galotti und der Minna von Barnhelm, des Nathan und der Erziehung des Menschengeschlechts? Und dennoch: wer dürfte es bereuen, wenn er seine Schriften immer wieder zur Hand nimmt, wenn er selbst das längst bekannte und unvergessene in seiner ursprünglichen Frische neu auf sich wirken lässt, oder das, was er früher mehr zerstreut und vereinzelt in sich aufgenommen hat, zu einem vollständigeren Bilde zusammenfasst? Nur um eine solche Zusammenfassung von Zügen, die bisher schon nicht

---

*) Dieser Vortrag erschien zuerst in Sybel's Historischer Zeitschrift Bd. XXIII, 343 ff.

unbekannt waren und nicht unbeachtet geblieben sind, wird es sich auch bei der gegenwärtigen Darstellung handeln können: sie wird kaum hoffen dürfen, in der Sache etwas neues zu geben; aber sie wird auch dann nicht unwillkommen sein, wenn es ihr nur gelingt, das Bild unseres Helden nach der Seite, von der wir es hier betrachten, treu festzuhalten und in die richtige geschichtliche Beleuchtung zu rücken.*)

Vergegenwärtigen wir uns zunächst die theologischen Zustände zur Zeit Lessings, die wissenschaftlichen Richtungen, unter deren Einfluss seine eigenen Ueberzeugungen sich bildeten, die Aufgaben, welche ihm durch seine Vorgänger gestellt waren.

Der deutsche Protestantismus war bekanntlich um die Mitte des 18. Jahrhunderts nicht mehr derselbe, welcher er hundert Jahre früher gewesen war, wenn sich auch in seinem äusseren Bestande, seinem öffentlichen Recht und seinem kirchlichen Bekenntniss kaum etwas geändert hatte. Jenes festgeschlossene Lehrsystem, welches die Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts in dem engbegrenzten Rahmen einer bekenntnissmässigen Orthodoxie mit scholastischer Gründlichkeit ausgearbeitet, welches sie gegen jede Abweichung nach rechts oder nach links mit allen Mitteln der theologischen Polemik und der staatskirchlichen Gewalt so eifrig vertheidigt hatten: diese alleinseligmachende Dogmatik des nachreformatorischen Protestantismus war von dem veränderten Zeitgeist so ausgeleert und unterhöhlt worden, dass sie sich nur noch für

---

*) Für die nachstehende Darstellung wurden, neben Lessings eigenen Schriften (die nach der Lachmann-Maltzahnschen Ausgabe angeführt werden) und neben den bekannten biographischen Werken, namentlich die zwei, mit gründlichem Verständniss in alles einzelne sorgfältig eingehenden Monographieen benützt: G. E. Lessing als Theologe von Carl Schwarz, Halle 1854, und Lessing-Studien von C. Hebler, Bern 1862; vgl. Desselben Philosophische Aufsätze (Leipzig 1869) S. 79 ff.; den Nathan betreffend noch besonders: Strauss, Lessings Nathan, Berlin 1864 (jetzt: Gesammelte Schriften II, 43 ff.); K. Fischer, Lessings Nathan, Berlin 1864.

kurze Zeit durch allerlei künstliche Stützen vor dem völligen Zusammensturz bewahren liess. Seit dem Ende des verheerenden Religionskriegs waren die Stimmen immer zahlreicher und lauter geworden, welche auf ein friedliches Zusammenleben der verschiedenen Religionsparteien und auf Unabhängigkeit der bürgerlichen Rechte von der Confession drangen, und noch vor dem Ablauf des 17. Jahrhunderts lieferten wiederholte, mit Ernst und Eifer betriebene Unionsverhandlungen, wenn sie auch zur Zeit noch keinen unmittelbaren Erfolg hatten und haben konnten, doch wenigstens dafür den Beweis, dass das Bedürfniss einer Annäherung unter den sich befehdenden Gliedern der christlichen Kirche nicht blos von Einzelnen, sondern auch von manchen Regierungen, lebhafter als bisher empfunden wurde. Aus der lutherischen Kirche selbst war in den Anhängern des Spener'schen Pietismus eine Partei hervorgegangen, welche dem kirchlichen Dogma allerdings nicht direkt entgegentrat, sondern es vielmehr voraussetzte, und welche mit der Zeit sogar sein Hauptvorkämpfer gegen weitergehende Neuerungen geworden ist, welche aber den Werth des Dogmenglaubens doch durchaus nach seiner Wirkung auf die christliche Frömmigkeit, auf das Gemüth und den Willen des Menschen bemass, den Lehrformen und Lehrbestimmungen der Schule und selbst dem Gegensatz der beiden protestantischen Hauptkirchen nur eine untergeordnete Bedeutung beilegte, der theologischen Gelehrsamkeit das persönliche Glaubensleben als das höhere und allein wesentliche gegenüberstellte, gegen die Alleinherrschaft des Lehrstandes das Recht des christlichen Volkes verfocht, dem öffentlichen Gottesdienst die Privaterbauung, den dogmatischen Predigten der Pastoren die erwecklichen Reden frommer Laien vorzog. Diese Partei war von der herrschenden Orthodoxie Jahrzehende lang auf's bitterste angefeindet und verfolgt worden; aber schliesslich hatte sie sich nicht blos Duldung in der Kirche errungen, sondern den bisherigen Gegner sogar selbst zu sich herübergezogen. Gleichzeitig hatte sich in der Brüdergemeinde eine Religionsgesellschaft von ihr abge-

zweigt, welche die gleichmässige Zulassung der verschiedenen protestantischen Confessionen zu ihrem ausdrücklichen Grundsatz machte, und welche überhaupt in der Gleichgültigkeit gegen die dogmatische Formulirung des christlichen Glaubens viel weiter gieng, als der ältere Pietismus; denn mochte sie sich auch so wenig, wie jener, von irgend einem Lehrstück der kirchlichen Dogmatik ausdrücklich lossagen, so zog sie sich doch mit ihrem religiösen Interesse von dem vielgestaltigen Inhalt derselben so einseitig auf die Anschauung des leidenden Erlösers und von der Dogmatik überhaupt so einseitig auf das fromme Gefühlsleben zurück, dass sie nothwendig in allem, was nicht jenes Centraldogma und einige damit zusammenhängende Lieblingsmeinungen der Partei betraf, lauer und abweichenden Ansichten gegenüber duldsamer werden musste.

Noch viel eingreifender war aber der Einfluss, welchen die Theologie und die ganze Auffassung und Behandlung der Religion überhaupt von einer anderen Seite her erfuhr. In denselben Jahren, in die Spener's erfolgreiche Wirksamkeit fällt, wurde Leibniz der Begründer einer selbständigen deutschen Philosophie, und neben den Theologen aus der Spener'schen Schule lehrte in Halle Christian Wolff, durch welchen Leibniz' Gedanken in die Form schulmässiger Disciplinen gebracht, nach allen Seiten hin ausgeführt, demonstrirt und erläutert, vom akademischen Lehrstuhl aus, in deutscher Sprache, mit der durchschlagendsten Wirkung verbreitet, zum Gemeingut der deutschen Wissenschaft, ja der deutschen Bildung gemacht wurden. Hier handelte es sich nun nicht mehr blos, wie im Pietismus, um die persönliche Aneignung der Lehren, welche in der h. Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung gegeben waren; sondern diese Lehren sollten vor dem Richterstuhl der Vernunft gerechtfertigt, wissenschaftlich begründet, mit einer allseitig entwickelten philosophischen Weltansicht in Uebereinstimmung gebracht werden. Auf eine Kritik derselben hatte es allerdings weder Leibniz noch Wolff abgesehen. Beide bemühten sich gleich sehr und in gleicher Weise, neben dem Vernünftigen auch für das Uebervernünftige, neben

der natürlichen Theologie, welche ihnen ihre Ausbildung und ihre allgemeine Anerkennung vorzugsweise zu verdanken hat, auch für die geoffenbarte Raum zu schaffen. Die Gesetzmässigkeit des Naturlaufs schliesst, wie sie glauben, übernatürliche Wirkungen der Gottheit nicht aus, weil die Naturgesetze doch nur eine bedingte Nothwendigkeit haben; jene Gesetze lauten so, wie sie lauten, weil die Zwecke der göttlichen Weisheit diess verlangten; wenn dieselben Zwecke unter gewissen Umständen eine Ausnahme von ihnen verlangen, so steht diess mit ihrer sonstigen Geltung so wenig im Widerspruch, dass wir vielmehr annehmen müssen, auch diese Ausnahmen seien von Anfang an in den Weltplan mit aufgenommen und durch den ganzen Weltlauf vorbereitet. Die Uebervernünftigkeit mancher Lehren ist mit dem Erkennen aus Vernunftgründen nicht unvereinbar; denn das Uebervernünftige ist nicht nothwendig ein Widervernünftiges, und wenn wir es annehmen, thun wir diess doch nur desshalb, weil wir uns durch ausreichende Beweise von seinem göttlichen Ursprung überzeugt haben. Vernunft und Offenbarung sollten daher, nach der Meinung unserer Philosophen, in dem Verhältniss stehen, dass uns zuerst die Vernunft über das Dasein, die Eigenschaften, die Vorsehung Gottes, über unsere allgemeinen Religionspflichten und unsere zukünftige Bestimmung belehre, und sodann die Offenbarung zu diesen Ueberzeugungen noch die Kenntniss weiterer Lehren und Thatsachen hinzufüge, welche der Vernunft zwar nicht widersprechen, auf welche sie aber durch sich selbst nicht hätte kommen können. Aber theils waren schon hiemit die Grenzen, welche die ältere Dogmatik der Vernunft in Glaubenssachen gesetzt hatte, weit überschritten, und es war unvermeidlich, dass die natürliche Theologie, wie diess denn auch bald genug geschehen ist, der geoffenbarten gegenüber immer mehr an Ausdehnung und Bedeutung gewann, dass jene immer mehr als die Hauptsache, diese nur als eine Zuthat erschien, die zwar ganz werthvoll und nützlich, aber doch nicht unentbehrlich und unbedingt nothwendig zum tugendhaften Leben und zur Seligkeit sei; theils führte die Conse-

quenz der Leibniz-Wolffischen Philosophie viel weiter, als ihre Urheber zu gehen gewagt hatten. Wollen wir auch von dem näheren Inhalt dieser Philosophie vorläufig noch absehen, so war sie schon ihrer allgemeinen Richtung nach das gerade Gegentheil des alten Dogmen- und Auktoritätsglaubens; denn sie war nichts anderes und wollte nichts anderes sein, als Aufklärungsphilosophie, Rationalismus, und so ist ja auch die deutsche Aufklärung des 18. Jahrhunderts in erster Linie von ihr ausgegangen. Alle unsere Vorstellungen zu deutlichen Begriffen zu erheben, alle unsere Ueberzeugungen auf Beweise von mathematischer Sicherheit zu gründen, durch Aufklärung des Verstandes die menschliche Glückseligkeit zu fördern: diess ist es, was Leibniz und Wolff einstimmig von der Wissenschaft verlangen. Mit diesem Bestreben war ein Glaube an übervernünftige Wahrheiten, wie sie selbst ihn allerdings nicht allein zuliessen, sondern auch lebhaft vertheidigten, in Wahrheit unvereinbar. Denn in demselben Masse, wie ein Glaubenssatz zur Deutlichkeit erhoben und auf ausreichende Beweise gegründet wurde, ward er aus einer übervernünftigen in eine Vernunftwahrheit verwandelt; in demselben Masse dagegen, wie diess unterblieb, war er eine undeutliche Vorstellung, etwas dem Denken fremdes und unverständliches, von dem sich eine Ueberzeugung durch Vernunftgründe nicht gewinnen liess, während doch ein Glaube ohne zureichende Gründe schon den ersten wissenschaftlichen Grundsätzen eines Wolff und Leibniz widersprach. Der Ausweg aber, den sie hier ergriffen, dass wir uns zuerst durch wissenschaftliche Beweisführung von dem göttlichen Ursprung der geoffenbarten Lehre überzeugen und dann ihren Inhalt auf die göttliche Auktorität hin annehmen sollen: dieser Ausweg musste sich alsbald trügerisch zeigen, weil es eben unmöglich ist, den Offenbarungscharakter einer Lehre auf blos geschichtlichem Wege, aus äusseren Thatsachen und aus Zeugnissen über angebliche Thatsachen, ohne alle Rücksicht auf ihren Inhalt zu erweisen, und weil andererseits, bei der Prüfung derselben nach inneren Merkmalen, durch ihre Uebereinstimmung mit der menschlichen Vernunft ihr über-

natürlicher Ursprung, durch die Unmöglichkeit, sie aus der Vernunft abzuleiten, ihre Wahrheit in Frage gestellt wird.

Wie aber hiernach die allgemein wissenschaftlichen Grundsätze der Leibniz-Wolffischen Philosophie das Uebervernünftige ausschliessen, so wird durch den bestimmteren Inhalt derselben das Uebernatürliche ausgeschlossen. Leibniz betrachtet die Welt als ein unendlich zusammengesetztes Ganzes, dessen letzte Bestandtheile nicht in Körpern oder körperlichen Atomen, sondern in einfachen, immateriellen, vorstellenden Wesen, oder wie er sie nennt, in den Monaden zu suchen sind. Diese Monaden sind unendlich verschieden an Vollkommenheit, oder was dasselbe, an Deutlichkeit ihres Vorstellens; alle Stufen der Entwicklung, von der höchsten Geistigkeit bis zu jenem Zustand der Bewusstlosigkeit und Betäubung, in dem uns die Monaden die Erscheinung der Materie liefern, sind in ihnen vertreten; sie stehen desshalb unter einander in den verschiedensten Verhältnissen der Ueber- und Unterordnung: die einen sind beherrschende, die andern sind dienende, die einen sind Seelen und bilden als solche den Mittelpunkt eines eigenen Organismus, die andern sind Theile dieses Organismus und bilden in ihrem Zusammensein jenes Monadenaggregat, welches wir einen Leib nennen, und eine und dieselbe Monade kann sich bald zu einer höheren Daseinsform entwickeln, bald in eine niedrigere und ungeistigere zurücksinken. Dieses ganze Verhältniss beruht aber nicht auf einer gegenseitigen Einwirkung der Monaden auf einander; denn eine solche ist, wie Leibniz glaubt, unter immateriellen Wesen unmöglich; sondern Gott hat alle die zahllosen Monaden von Anfang an so geschaffen und in ihrer Natur eine solche Entwicklung angelegt, dass jede in jedem Augenblick genau diejenigen Vorstellungen erzeugt und diejenigen Thätigkeiten ausübt, welche dem jeweiligen Zustand des Weltganzen und ihrer Stellung in demselben entsprechen. Das gesammte Universum bildet demnach Ein grosses, in allen seinen unzähligen Theilen durchaus harmonisches System, und der Grund dieser universellen Harmonie liegt in der göttlichen Weisheit, welche alles bis auf's einzelste

hinaus von Anfang an auf das Ganze berechnet, jedem diejenige Vollkommenheit und dasjenige Mass der Vollkommenheit anerschaffen hat, wodurch es seine Bestimmung für das Ganze am besten erfüllt. Dem Gesetz dieser Harmonie kann kein Wesen sich entziehen; jedem ist seine ganze Entwicklung, es sind ihm alle seine Vorstellungen und Thätigkeiten durch seine ursprüngliche Naturanlage vorgezeichnet, und auch der Mensch macht davon so wenig eine Ausnahme, dass seine Freiheit schlechterdings in nichts anderem besteht, als in der inneren Nothwendigkeit, mit der seine Individualität sich entwickelt. Gerade desshalb aber, weil die Welt so das ausschliessliche Erzeugniss der göttlichen Schöpferthätigkeit ist, muss sie auch vollkommen in ihrer Art sein; und wie schwer immer die Uebel des Lebens uns drücken mögen, Leibniz ist dennoch überzeugt (und der Rechtfertigung dieser Ueberzeugung hat er seine Theodicee gewidmet), dass diese unsere Welt, mit allen den Uebeln, die in ihr sind, doch besser und vollkommener sei, als jede andere mögliche Welt sein würde, welche von diesen Uebeln frei wäre. Mit Leibniz erklärt auch Wolff, wiewohl er sich die Monadenlehre nur theilweise anzueignen weiss, die Welt für ein Werk der göttlichen Weisheit, welches so vollkommen ist, als eine Welt überhaupt sein kann, in welchem aber eben desshalb nichts zufällig oder willkürlich, sondern alles, das Kleinste wie das Grösste, durch den Zweck und Zusammenhang des Ganzen bestimmt ist. Mit einer solchen Weltansicht lässt sich die Annahme übernatürlicher Wirkungen und wunderbarer Erfolge ohne Widerspruch nicht vereinigen. Was für die beste und allein mögliche Welt unentbehrlich, in den ursprünglichen Weltplan mit aufgenommen, in der ursprünglichen Welteinrichtung angelegt ist, das ist, wenn irgend etwas, naturgemäss und nothwendig; es ist in allem Vorhergehenden vollständig begründet, es ist eine unerlässliche Bedingung für alles Folgende; es ist alles andere eher, als ein Wunder. Mögen sich daher ein Leibniz und Wolff noch so sehr bemühen, das Uebernatürliche und Uebervernünftige in ihrem System unterzubringen, mögen ihre eigenen Erklärungen

dasselbe noch so sehr begünstigen: der Geist ihres Systems widerstrebt ihm, und seine folgerichtigere Entwicklung musste nothwendig zu seiner grundsätzlichen Beseitigung hinführen.

Die meisten von ihren Anhängern fassten nun allerdings ihr Verhältniss zu der kirchlichen Dogmatik zunächst in dem conservativen Sinn auf, für welchen man sich auf ihren eigenen Vorgang berufen konnte, und nicht ganz wenige giengen sogar zu dem Versuch fort, jene Dogmatik ihrem ganzen Umfang nach in die neuen philosophischen Formen zu kleiden, die Wolffische Philosophie in ähnlicher Weise zur Grundlage einer orthodoxen Scholastik zu machen, wie man früher die Aristotelische, später die Hegel'sche dazu gemacht hat. Aber schon diese mussten mit den älteren Lehrbestimmungen manche Veränderung vornehmen, dem Dogma seine schroffsten Spitzen abbrechen, es mehr oder weniger rationalisiren, um seine Vertheidigung übernehmen zu können. Alle schärfer blickenden ohnedem konnten sich nicht verbergen, dass das alte Dogmensystem und sein Supranaturalismus sich mit dem neugewonnenen wissenschaftlichen Standpunkt überhaupt nicht vertrage, dass man sehr bedeutende Theile der positiven Theologie aufgeben müsse, wenn sie mit der natürlichen in Uebereinstimmung gebracht werden sollte; ja einzelne giengen so weit, dass sie den Glauben an eine übernatürliche Offenbarung überhaupt verwarfen, und nach dem Vorgang der englischen Freidenker in allem, was die positive Religion zu der Vernunftreligion hinzufügte, nur eine Anbequemung an die Vorurtheile des Volkes, wenn nicht gar ein Werk berechneter Täuschung, zu sehen wussten. Diese Kritik der überlieferten Dogmatik wurde ihr aber um so gefährlicher, da ihr gleichzeitig auch die Geschichtsforschung, unter der Führung eines Semler, mit dem Nachweis entgegenkam, dass es nicht allein bei der Entstehung der kirchlichen Lehre sehr menschlich zugegangen sei, sondern dass auch die Sammlung unserer alt- und neutestamentlichen Schriften sich nur allmählich gebildet und noch später kanonische Geltung erlangt habe, dass sie neben dem Aechten auch manches Unächte, neben dem, was

einen bleibenden Werth hat, nicht weniges enthalte, worüber wir längst hinaus sind, dass das Christenthum überhaupt einer beständigen geschichtlichen Veränderung unterworfen sei. Die protestantische Theologie wurde so von allen Seiten zu einer tiefgehenden Umgestaltung hingedrängt, und schon im zweiten Dritttheil des 18. Jahrhunderts hatte die Orthodoxie des siebzehnten kaum noch irgend einen Vertreter; sondern die, welche ihr am nächsten standen, huldigten doch nur einem gemilderten, mit modernen Elementen versetzten Supranaturalismus: sie wollten von der scharf ausgeprägten und folgerichtig durchgeführten confessionellen Dogmatik auf jene unbestimmtere Lehrweise zurückgehen, welche sich den Frommen durch ihre biblische Einfachheit und ihre vermeintliche Schriftmässigkeit, den Aufgeklärten durch ihre grössere Annäherung an die Vernunftreligion empfahl. Neben ihr gewannen aber die verschiedenen Schattirungen der Neologie immer mehr Boden, und wenn es auch in Deutschland verhältnissmässig nur wenige waren, welche der positiven Religion und ihrem Offenbarungsglauben geradezu den Krieg erklärten, so war doch die Zahl derer um so grösser, welche diesen Glauben eben nur duldeten, ohne sich lebendig an ihm zu betheiligen, welche sich nur halb verschämt und nur mit dem Vorbehalt zu ihm bekannten, dass die Vernunftreligion jedenfalls seinen wichtigsten und allein unentbehrlichen Bestandtheil ausmache. Von dem Christenthum wollten sich auch die Neuerer, ihrer grossen Mehrzahl nach, nicht lossagen; aber doch nur unter der Voraussetzung, dass das Christenthum mit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts zusammenfalle, und dass auch die christlichen Religionsurkunden oder wenigstens Christus und die Apostel ihrer eigentlichen Meinung nach nichts anderes gewollt haben.

Lessing steht nun mitten in dieser Bewegung. Im Jahre 1729 geboren, fällt er mit seiner Jugend in die Blüthezeit der Wolffischen Philosophie, mit seinem Mannesalter in das Vierteljahrhundert zwischen Wolffs Tod und Kants epochemachendem Auftreten, in die Jahrzehende, welche den Rationalismus

in Deutschland zur Herrschaft gebracht haben. Die conservative Theologie jener Zeit hatte er schon frühe in seinem Vater in der würdigsten Gestalt, der einer altgläubigen, aber mit sittlicher Tüchtigkeit und werkthätiger Menschenliebe gepaarten Frömmigkeit, kennen gelernt. Er selbst hatte Theologie studiren sollen, hatte sich aber statt dessen der Philologie, der Alterthumskunde, der Geschichte, der Philosophie und der Kunst zugewendet. Aber doch verlor er die Theologie nie aus den Augen. Schon während seiner Studienzeit hatten ihn theologische Zweifel beschäftigt, weil er die Religion eben nicht „von seinen Eltern auf Treue und Glauben annehmen“ wollte*); und als er die Universität kaum verlassen hatte, legte er in den „Gedanken über die Herrenhuter“ und dem „Christenthum der Vernunft“ seine Ansicht von der Religion nieder. Die Werke der Freidenker und der Apologeten hatte er, wie er uns selbst mittheilt (XI, b, 171), so weit er ihrer habhaft werden konnte, gelesen. Als Gouvernements-Secretär in Breslau studirte er die Kirchenväter, und später (X, 234. XI, b, 196) kann er sich darauf berufen, dass er die der vier ersten Jahrhunderte mehrmals sorgfältig gelesen habe. Noch wichtiger war aber, auch für seine Auffassung der Religion, das Studium der Philosophie, und hier hat kein anderer auf ihn so entscheidend eingewirkt, wie Leibniz, dieser „grosse Mann“, dessen er bei jeder Gelegenheit mit der höchsten Verehrung gedenkt, der, sagt er (IX, 147), „wenn es nach mir gienge, nicht eine Zeile vergebens müsste geschrieben haben“. Lessing war allerdings kein systematischer Philosoph: er war zu selbständig, um sich einem fremden System einfach anzuschliessen, zu rastlos in seinem Vorwärtsstreben, zu geneigt zum Zweifeln, eine zu ausschliesslich kritische Natur, um sich ein eigenes zu bilden. Er liebte es, seine Gedanken aphoristisch an einzelnen Fragen zu entwickeln; sie allseitig mit einander auszugleichen und zu einem wissenschaftlichen Ganzen zu verknüpfen, war nicht seine

*) Vgl. den Brief an seinen Vater W. W. XII, 18 ff.

Sache. Manches, was er sagt, wird nur versuchsweise oder unter Voraussetzungen ausgesprochen, welche seiner eigenen Ansicht nicht immer entsprechen. Aber gewissen Grundanschauungen ist er doch immer getreu geblieben, und diese weisen ganz überwiegend auf Leibniz als ihre Quelle zurück. Mit Leibniz macht er unsere Vervollkommnung und unsere Glückseligkeit vor allem von der Aufklärung unseres Verstandes, der Deutlichkeit unserer Begriffe abhängig, und ganz in seinem Geist ist es, wenn Lessing (X, 187) erklärt: die letzte Absicht des Christenthums sei nicht unsere Seligkeit, sie möge herkommen, wo sie wolle, sondern unsere Seligkeit vermittelst unserer Erleuchtung, ja unsere ganze Seligkeit bestehe am Ende in dieser Erleuchtung. Von Leibniz entlehnt er in einer seiner Jugendschriften*) den Satz: Gott schaffe nichts als einfache Wesen; aus der Harmonie dieser Wesen sei alles zu erklären, was in der Welt vorgehe. Leibnizisch ist es, wenn er die Seele als ein einfaches Wesen definirt, welches unendlicher Vorstellungen fähig sei, die Materie als das, was den Vorstellungen der Seele Grenzen setzt (XI, b, 64 ff.), wenn er die sinnlichen Begierden auf die dunkeln Vorstellungen zurückführt (X, 19); an Leibniz knüpft er an, wenn er es wahrscheinlich findet, dass unsere Seele unzählige Male, zu immer höherer Vervollkommnung, auf der Welt erscheine (XI, b, 26. 64 f. X, 326). Ihm folgt er in der Ueberzeugung, von der seine ganze Weltansicht durchdrungen ist, dass alles in der Welt den Zwecken der höchsten Weisheit diene, und diese unsere Welt die beste sei, welche Gott überhaupt schaffen konnte**); ihm in jener Werthschätzung des Einzelwesens, welche ihn bei jeder Gelegenheit der freisten individuellen Entwicklung das Wort reden lässt, in dem Satze, dass die Vervollkommnung der Menschheit nur durch die aller

---

*) Das Christenthum der Vernunft § 18 f. W. W. XI, b, 245. Dass diese Schrift nicht nach 1753 und schwerlich vor 1752 verfasst ist, zeigt Hebler, Lessingstudien S. 26 ff.

**) X, 307. XI, b, 245; vgl. XI, 161 u. a. St.

Einzelnen möglich sei (X, 325), in der Forderung, dass jeder „seinen individualischen Vollkommenheiten gemäss handle" (XI, b, 246), in dem Glauben, dass jeder Monade für diese Vervollkommnung, für die immer vollständigere Herausbildung ihres inneren Wesens, ein unendlicher Zeitraum eröffnet sei; ihm aber auch in jenem Determinismus, welcher überzeugt ist, dass in der Welt nichts isolirt sei, jedes mit seinen Folgen in alle Ewigkeit fortwirke, welcher auch auf dem Gebiete des menschlichen Thuns den Zwang willkommen heisst, den die Vorstellung des Besten über unsern Willen ausübe*). Durch diesen Determinismus berührt er sich nun auch, wie Leibniz selbst, mit Spinoza, zu dem er sich in der berühmten Unterredung mit Jacobi**) bekannt hat; und war auch dieses Bekenntniss weder ein so unbedingtes, noch auch ohne Zweifel so ernstlich gemeint, wie Jacobi es aufnahm, so sehen wir doch, dass der gewöhnliche Theismus wirklich nicht nach seinem Geschmack war, und dass er ihm gegenüber dem Philosophen, „von dem die Leute immer redeten, wie von einem todten Hunde", in vieler Hinsicht Recht gab. Mit dem herkömmlichen Gottesbegriff konnte er sich nicht befreunden: er verknüpfte, wie Jacobi sagt, mit der Idee eines persönlichen schlechthin unendlichen Wesens, welches in dem unveränderlichen Genusse seiner allerhöchsten Vollkommenheit wäre, „eine solche Vorstellung von unendlicher Langerweile, dass ihm angst und weh dabei wurde"; wenn er sich eine persönliche Gottheit vorstellen wollte, dachte er sie als die Seele des Alls, welche sich bald in sich zurückziehe, bald wieder ausbreite, und die gleiche Vorstellung glaubte er auch, freilich mit Unrecht, bei Leibniz zu finden. Er selbst hat in einer eigenen kleinen Abhandlung (W. W. XI, a, 133 f.) die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott bestritten und behauptet, sie existiren eben nur, wiefern sie von Gott gedacht werden, ihre Wirklich-

---

*) IX, 162. X, 8 und bei Jacobi, Werke IV, a, 61. 70 f.

**) Worüber dieser in den Briefen über die Lehre des Spinoza (a. a. O. 50 ff.) berichtet.

keit könne von dem Begriff derselben, der in Gott sei, nicht verschieden sein, sonst müsste ja etwas in ihnen sein, wovon Gott keinen Begriff hätte; und im „Christenthum der Vernunft“ (XI, b, 243 f.) sagt er, die Weltschöpfung bestehe in nichts anderem, als darin, dass Gott seine Vollkommenheiten zertheilt denke; denn da jeder Gedanke bei Gott eine Schöpfung sei, so sei jenes Denken das Erschaffen von Wesen, wovon jedes etwas von seinen Vollkommenheiten habe. Damit stimmt auch die Erziehung des Menschengeschlechts (§ 75. X, 322) überein, wenn sie den Sohn Gottes, in welchem dieser das Gegenbild seiner selbst anschaue, als „den selbständigen Umfang aller seiner Vollkommenheiten“ definirt, „gegen den und in dem jede Unvollkommenheit des Einzelnen verschwinde“; denn diese Bezeichnung passt eben nur auf die Welt, in welcher die unvollkommenen Einzelwesen sich durch ihren harmonischen Zusammenhang zu einem vollkommenen Ganzen verknüpfen. Aber doch hat er nirgends gesagt, dass er Gott für die Substanz der Welt halte, und in dem Sinn, in dem Spinoza diess gesagt hat, hätte er es auch nicht sagen können. „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit allerdings,“ erklärt er bei Jacobi, „sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht geniessen. *Ἓν καὶ πᾶν*! Ich weiss nichts anders.“ Allein er ist weit entfernt, darum die endlichen Dinge ohne weiteres zu Modificationen des göttlichen Wesens und ihre allgemeinsten Eigenschaften zu Attributen der Gottheit zu machen. „Ausdehnung, Bewegung, Gedanken,“ sagt er auch bei Jacobi, „sind offenbar in einer höheren Kraft gegründet, die noch lange damit nicht erschöpft ist.“ Diese Kraft müsse unendlich vortrefflicher sein, als jede ihrer Wirkungen (bei Spinoza ist sie der Summe ihrer Wirkungen gleich), und so könne es auch eine Art des Genusses für sie geben, der nicht allein alle unsere Begriffe übersteige, sondern völlig ausser dem Begriff liege. Uebereinstimmend damit bezeichnet er in der Erziehung des Menschengeschlechts (§ 73) die Einheit Gottes als eine (für uns) transscendentale, knüpft aber daran unmittelbar jene Deutung der Trinitätslehre an, welche

von dem Satz ausgeht, dass Gott die vollständigste Vorstellung von sich selbst haben müsse, und dass er damit nicht blos ein Sichselbstdenken Gottes im endlichen Geist meint, liegt wohl am Tage. Könnte aber je noch ein Zweifel darüber obwalten, so müsste er durch die teleologische Weltansicht und den Vorsehungsglauben Lessings, und durch jenen Individualismus widerlegt werden, durch welchen er sich ebenso bestimmt von Spinoza unterscheidet, wie er darin mit Leibniz übereinkommt. Wer in der ganzen Geschichte der Menschheit einen göttlichen Weltplan sieht, wer alles auf den Zweck der Vervollkommnung aller Wesen bezieht, wer das Recht der individuellen Eigenthümlichkeit und Entwicklung so lebhaft vertheidigt, die endlose Fortdauer des Individuums so wenig bezweifelt, und selbst eine so scharf ausgeprägte, so subjektiv zugespitzte Individualität ist, wie Lessing: der mag von Spinoza noch so viel gelernt haben, ein Spinozist kann er nicht genannt werden. Auch in Betreff der Gottheit wird seine wirkliche Meinung nur diese sein, dass zwar alles Endliche von Gott umfasst und in ihm zur Einheit verknüpft sei, dass es nur an Gott seine Wirklichkeit habe, und aus ihm vermöge der Nothwendigkeit seiner Natur hervorgegangen sei; dass aber die Gottheit dennoch als eine, unsern Begriffen freilich unfassbare, über das Mass der menschlichen Persönlichkeit weit hinausgehende Intelligenz gedacht werden müsse. Die „persönliche extramundane Gottheit" konnte er sich nicht denken; dass er dagegen die Gottheit, gerade um sie sich persönlich denken zu können, sich mit Vorliebe als Weltseele vorstellte, haben wir von Jacobi selbst gehört. Zu einer wissenschaftlich befriedigenden Vereinigung dieser Vorstellungen die Mittel zu besitzen, konnte Lessing selbst am wenigsten glauben; nur kann man daraus nicht schliessen, dass es ihm mit der einen oder der andern derselben nicht ernst gewesen, oder dass er in den letzten Jahren seines Lebens wirklich von Leibniz zu Spinoza übergetreten sei: das Gespräch mit Jacobi fällt ja genau in dieselbe Zeit (1780), wie die Herausgabe der „Erziehung des Menschengeschlechts", in

der er beweist, dass Gott die vollständigste Vorstellung von sich selbst haben müsse, und die geschichtliche Entwicklung der Menschheit so ganz in Leibniz' Sinn als eine göttliche Erziehung darstellt.

Welche Stellung konnte nun ein Mann von dieser Denkungsart und diesen Ansichten zu der Theologie seiner Zeit und den verschiedenen Parteien in derselben einnehmen? Dass ein Lessing kein Anhänger des orthodoxen Lehrsystems war und sein konnte, liegt am Tage. Er selbst nennt bei einer Gelegenheit, wo er seinem Herzen Luft machen kann, ohne fremde Gefühle zu verletzen, in einem Brief an Mendelssohn aus dem Jahr 1771 (XII, 336 ff.), dieses System, so wie es vorlag, geradezu „das abscheulichste Gebäude von Unsinn", dessen Umsturz zu befördern er sich zur Pflicht macht; und in demselben Briefe nimmt er die herben Urtheile des Reimarus über Patriarchen und Propheten mit der Bemerkung in Schutz: so lange uns diese Männer als Tugendmuster, ihre Handlungen als Bestandtheile einer göttlichen Offenbarung dargestellt werden, könne man nicht, wie man sonst allerdings thun müsste, das Mass ihrer Zeit an sie anlegen und sie auf diesem Wege entschuldigen, der Weise müsse vielmehr „mit aller der Verachtung von ihnen sprechen, die sie in unsern bessern Zeiten verdienen würden, und in noch bessern, noch aufgeklärtern Zeiten nur immer verdienen können." Dem Supranaturalismus des Kirchenglaubens als solchem tritt Lessing mit einfacher, klarer, scharfer Verneinung entgegen; von allen jenen Wendungen, wodurch Leibniz und Wolff neben dem natürlichen Lauf der Dinge für gewisse Fälle auch noch die Möglichkeit übernatürlicher Erfolge zu retten versuchten, findet sich bei ihm keine Spur; in dieser Beziehung ist er mit den entschiedensten unter den Aufklärern ganz einverstanden. Wie er Jacobi's Glaubensphilosophie gegenüber dabei blieb, „dass er sich alles natürlich ausgebeten haben wollte", so musste er dem alten Wunderglauben gegenüber mindestens ebenso unverrückt an der Unverbrüchlichkeit des Naturzusammenhangs festhalten. Aber trotzdem konnte er

die Ansicht von der altkirchlichen Lehre, welche die Männer der Aufklärung auszusprechen pflegten, und die Behandlung, welche sie ihr angedeihen liessen, nicht ohne weiteres gutheissen. Er konnte diess nicht, einmal, weil es ihm seine kritische Natur, und sodann, weil es ihm sein geschichtlicher Sinn nicht erlaubte. Ein abgesagter Feind alles Dogmatismus, fand er auch an dem Dogmatismus der Aufklärung kein Gefallen. Diese Aufklärung war ihrer Sache so sicher, ihr Urtheil über die Orthodoxie war so fertig, es hatte sie so wenig Untersuchung gekostet: die Orthodoxie stand mit der aufgeklärten Vernunft offenkundig im Widerspruch, was brauchte es weiter Zeugniss? Für einen Mann, wie Lessing, musste es einen eigenthümlichen Reiz haben, sie aus dieser Sicherheit aufzustören, ihr zu zeigen, dass in jener verachteten und geschmähten Orthodoxie mehr Vernunft stecke, als sie wisse, und dass nur sie nicht aufgeklärt genug sei, um diese Vernunft in ihr zu entdecken. Je zuversichtlicher ihm eine Behauptung entgegentrat, um so misstrauischer wurde er gegen sie, und es ist hiefür bezeichnend, was er selbst (XI, b, 171) uns von dem Eindruck erzählt, welchen die Schriften für und wider das Christenthum auf ihn gemacht haben, dass dieser nämlich regelmässig das Gegentheil von dem gewesen sei, was die Verfasser beabsichtigten: je bündiger ihm der eine das Christenthum erweisen wollte, desto zweifelhafter sei er geworden, je triumphirender es der andere zu Boden treten wollte, desto geneigter habe er sich gefühlt, es wenigstens in seinem Herzen aufrecht zu erhalten. Mit dieser seiner kritischen Neigung verband sich aber im vorliegenden Fall noch der geschichtliche Sinn, welcher in Lessings innerstem Wesen begründet und neben seinen philologisch-historischen Studien namentlich auch durch den Einfluss der Leibnizischen Philosophie genährt war. Leibniz hatte ihn gelehrt, jede Person und jede Erscheinung in ihrer Eigenthümlichkeit zu achten, jeder ein Recht zum Dasein zuzugestehen. Wo er diesen Grundsatz verletzt fand, da war er zum voraus überzeugt, dass die Sache nicht gehörig untersucht sei, da war es ihm

Bedürfniss, die Akten auf's neue vorzunehmen und das landläufige Urtheil zu berichtigen. In diesem Sinn hatte schon der Fünfundzwanzigjährige jene „Rettungen“ geschrieben, in denen er darauf ausgieng, verschiedene, meist wenig bekannte und wenig bedeutende Persönlichkeiten gegen Beschuldigungen in Schutz zu nehmen, die ihnen seiner Ansicht nach mit Unrecht gemacht waren. Und ein solcher Mann hätte über Erscheinungen, welche für das geistige Leben der Menschheit die höchste Bedeutung gehabt, über Gedankenkreise, die viele Jahrhunderte beherrscht haben, ohne weiteres den Stab brechen sollen? Diese Vorstellungen mögen vielleicht für uns nicht mehr zu brauchen sein, sie mögen so, wie sie sich geben, mit unsern vorgeschrittenen Begriffen durchaus im Widerspruch stehen, aber irgend etwas muss in ihnen sein, was ihnen für ihre Zeit einen Werth gegeben hat, irgend eine Wahrheit, die sie in ihrer Weise ausgesprochen, durch die sie das Bedürfniss derer, für welche sie zunächst bestimmt waren, befriedigt haben. So vollkommen sich daher Lessing seines Gegensatzes gegen das orthodoxe System bewusst ist, so geneigt ist er doch, die möglichste Toleranz gegen dasselbe zu üben, seine Berechtigung für eine bestimmte Zeit und Bildungsstufe anzuerkennen und in Vorstellungen, welche ihm selbst gänzlich fremd geworden sind, nach der Wahrheit zu suchen, die in ihnen, wenn auch unklar und mit halbem Bewusstsein, niedergelegt sei.

Aber an Eine Bedingung ist diese Duldsamkeit bei ihm geknüpft: dass die Orthodoxie nichts anderes sein will, als was sie wirklich ist, dass sie ihrem ursprünglichen Charakter als Offenbarungs- und Auktoritätsglauben treu bleibt und sich nicht den Schein einer Vernunftmässigkeit gibt, der ihrem ganzen Wesen widerspricht, nicht das Gewand einer Aufklärung umhängt, mit der sie von Hause aus nichts zu thun hat. Die alte strenge Orthodoxie, in ihrer grossartigen Gleichgültigkeit gegen die Ansprüche der menschlichen Vernunft, kann er achten; für die Halborthodoxie seiner Zeit, für diese Vermittelungstheologie, welche höchst gläubig und höchst vernünftig

zugleich sein wollte, hat er nur Widerwillen und Geringschätzung. Eine solche Verquickung widerstreitender Elemente widersprach von Hause aus der Klarheit und Entschiedenheit seines Wesens. Er fand diese „schielende, hinkende, sich selber ungleiche Orthodoxie so ekel, so widerstehend, so aufstossend“ (X, 28), und schon in einer seiner frühesten Schriften (XI, a, 32) äussert er sich mit schneidender Ironie über diese vortreffliche Zusammensetzung von Gottesgelahrtheit und Weltweisheit, worin man mit Mühe und Noth eine von der andern unterscheiden könne und jede die andere schwäche. Er verachtete, wie er seinem Bruder schreibt, die Orthodoxen, aber er verachtete „die neumodischen Geistlichen noch mehr, die Theologen viel zu wenig und Philosophen lange nicht genug seien“ (XII, 469), jenes „vernünftige Christenthum“, von dem man so eigentlich nicht wisse, weder wo ihm die Vernunft, noch wo ihm das Christenthum sitze (IX, 409). Der ganze Gegner war ihm lieber, als der halbe, der offene lieber, als der heimliche. Und nicht einmal das konnte er zugeben, dass jener gefährlicher sei, als dieser. Im Gegentheil. Die Orthodoxen, sagt er, waren leicht zu widerlegen. „Sie brachten alles gegen sich auf, was Vernunft haben wollte und hatte.“ Einen weit schlimmeren Stand hat man denen gegenüber, „welche die Vernunft erheben und einschläfern, indem sie die Widersacher der Offenbarung als Widersacher des gesunden Menschenverstandes verschreien. Sie bestechen alles, was Vernunft haben will und nicht hat“ (X, 18). Mit der Orthodoxie war man so weit, dass die Philosophie neben ihr ihren Weg gehen konnte, ohne sich um sie zu bekümmern. Jetzt reisst man die Scheidewand zwischen beiden nieder, „und macht uns unter dem Vorwand, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchst unvernünftigen Philosophen.“ Diesem Beginnen, erklärt Lessing, wolle er sich mit aller Macht widersetzen. „Meines Nachbars Haus droht ihm den Einsturz. Wenn es mein Nachbar abtragen will, so will ich ihm redlich helfen. Aber er will es nicht abtragen, sondern er will es mit gänzlichem Ruin meines Hauses stützen und unterbauen.

Das soll er bleiben lassen, oder ich werde mich seines einstürzenden Hauses so annehmen, als meines eigenen" (XII, 485). In dieser Aeusserung gegen seinen Bruder hat Lessing seine innerste Meinung ausgesprochen. Die alte Orthodoxie ist ihm lieber als die neumodische, weil jene offenbar gegen die Vernunft ist, und desshalb im Zeitalter der Aufklärung wenig Schaden mehr stiften wird; wogegen diese, an sich selbst um nichts vernünftiger, den Schein der Vernünftigkeit annimmt, den Neigungen der Zeit schmeichelt, und dadurch die Aufgeklärten und Gebildeten bei einem Glauben festhält, von dem sie jene wegscheuchen würde. So lange es daher noch nicht an der Zeit ist, mit dem Dogmenglauben ganz aufzuräumen, will er ihn lieber in seiner alten, krasseren Gestalt stehen lassen: die Orthodoxie ist ihm, mit der Halborthodoxie verglichen, nicht etwas vorzüglicheres, sondern nur ein geringeres Uebel.

Nichtsdestoweniger ist Lessing weder ein Gegner der Religion, noch ein Gegner des Christenthums. Aber er glaubt, dass die Religion etwas anderes sei, als die Dogmatik, und das Christenthum etwas anderes, als die Orthodoxie. Das Wesen und der Werth der Religion liegt seiner Ansicht nach einzig und allein in ihrer sittlichen Wirkung; diese Wirkung ist aber nicht so abhängig von den Glaubensvorstellungen, dass es nicht Anhänger verschiedener und in ihren Glaubenslehren sich bestreitender Religionen in der Tugend, und somit auch in der Frömmigkeit, gleich weit bringen könnten. Wenn aber dieses, so dürfen wir von niemand um seines religiösen Bekenntnisses willen eine schlechtere Meinung haben, als von einem andern: über den Werth des Menschen entscheidet nicht sein Glaube, sondern sein Leben und sein Charakter.

Auf diesem Standpunkt treffen wir Lessing schon frühe, mag er auch erst in der Folge bei ihm zur vollen Klarheit und Entschiedenheit gekommen sein. Schon unter seinen dramatischen Jugendarbeiten finden sich zwei, beide aus seinem 21. Jahr, in denen er sich ankündigt: der Freigeist und die Juden. In jenem werden die Vorurtheile eines Freidenkers

gegen die Geistlichen durch den vortrefflichen Charakter eines jungen frommgläubigen Predigers widerlegt, in diesen die Vorurtheile der Christen gegen die Juden durch den Edelsinn eines Juden. Es wird also anerkannt, dass die gleiche sittliche Vortrefflichkeit mit sehr verschiedenen religiösen Ansichten zusammenbestehen könne. Nicht lange nachher (1750—1752) schrieb Lessing das Bruchstück: „Gedanken über die Herrenhuter“ *). Wenn er es hier beklagt, dass das ausübende Christenthum im Laufe der Zeit immer mehr abgenommen habe, das beschauende dagegen immer höher gestiegen sei; wenn er die Absicht Christi darin findet, „die Religion in ihrer Lauterkeit wiederherzustellen und sie in diejenigen Grenzen einzuschliessen, in welchen sie desto heilsamere und allgemeinere Wirkungen hervorbringt, je enger die Grenzen sind“; wenn er der Theologie einen Mann wünscht, der sie ähnlich, wie Sokrates die Philosophie, von den unfruchtbaren Theorieen zum Handeln zurückführe; wenn er eben diess als die eigenthümliche Leistung Zinzendorfs rühmt, und aus diesem Gesichtspunkt die damals noch junge und vielfach angefochtene Brüdergemeinde in Schutz nimmt, so sehen wir deutlich, wie ausschliesslich ihm selbst die Bedeutung der Religion in ihren sittlichen Wirkungen aufgeht. Vergleichen wir nun damit die Schriften aus den letzten Jahren seines Lebens, so begegnen wir in ihnen derselben Ueberzeugung, nur dass sie uns noch gereifter, in voller grundsätzlicher Entschiedenheit entgegentritt. Im „Testament Johannis“ (X, 42 ff.) führt er aus, dass es mit dem Christenthum viel besser ausgesehen habe, so lange man für die Hauptsache darin noch das Gebot der Liebe hielt, als jetzt, wo man die Dogmatik für diese Hauptsache halte. In dem kleinen Aufsatz: „Die Religion Christi“ (XI, b, 242) unterscheidet er zwischen der Religion Christi und der christlichen Religion. Jene ist die Religion, die Christus selbst als Mensch übte, die Religion der Frömmigkeit und Menschen-

---

*) Vgl. Hebler S. 22 ff.

liebe; diese die Religion, welche Christus als übermenschliches Wesen zum Gegenstand ihrer Verehrung macht. Jene ist vollkommen klar und für alle Menschen; diese ist so ungewiss und zweideutig, dass keine zwei Menschen darüber einig sind. Im „Ernst und Falk" (X, 245 ff.) stellt er der Freimaurerei die ideale Aufgabe, den Uebeln entgegenzuarbeiten, welche die bürgerliche Gesellschaft im Gefolge ihrer unläugbaren Wohlthaten unvermeidlich mit sich führe, indem sie die Menschen durch die Verschiedenheit der Staaten, der Stände und der Religionen von einander trenne; was, die letzteren betreffend, doch nur heissen kann: sie solle die durch ihren Glauben getrennten auf dem gemeinsamen Boden der Humanität wieder vereinigen. Das herrlichste Denkmal dieser Gesinnung ist aber der Nathan. Der leitende Gedanke dieses Stücks liegt in dem Satze, dass die Bekenner der verschiedenen Religionen in dem Gefühl ihrer natürlichen Verwandtschaft als Menschen sich zusammenfinden, und dass jede positive Religion nur in dem Mass auf Geltung Anspruch habe, in dem sie jenes rein menschliche Gefühl nährt und sich so durch ihre sittlichen Wirkungen bewährt; „dass Ergebenheit in Gott von unsrem Wähnen über Gott so ganz und gar nicht abhänge", dass die „unbestochene, von Vorurtheilen freie Liebe", die Sanftmuth, die Verträglichkeit, das Wohlthun, die innigste Ergebenheit in Gott es seien, worin die Kraft des Glaubens sich zu äussern habe und wodurch sein Werth allein bestimmt werde. Der Nathan ist die dichterische Verherrlichung einer Aufklärung, welche das gemeinsam Menschliche für wichtiger hält, als das Positive, die Sittlichkeit für wichtiger, als das Dogma, und welche desshalb auch jeden Einzelnen nicht nach dem beurtheilt, was er glaubt, sondern nur nach dem, was er ist und was er thut. Diese Verherrlichung ist aber zugleich Lessings eigenes Glaubensbekenntniss, und wenn er uns auch nicht selbst sagte, „Nathans Gesinnung gegen alle positive Religion sei von jeher die seinige gewesen" (XI, b, 163), so würden wir es schon der Wärme, mit der er ihn geschildert, der Liebe, mit der er sein Bild ausgeführt hat, anfühlen, dass

sein Held in diesem Falle er selbst, oder genauer, sein eigenes Ideal ist, dass er ihm das Beste, was er hat und weiss, in den Mund gelegt hat.

Welche Bedeutung lässt sich aber auf diesem Standpunkt der positiven Religion und insbesondere dem Christenthum beilegen?

Hierüber hat sich Lessing in seinen früheren Schriften immer nur beiläufig und mit Beschränkung auf einzelne Fragen erklärt. Im „Christenthum der Vernunft“ (XI, b, 243) machte er den Versuch, die Lehre von der Dreieinigkeit aus Vernunftgründen abzuleiten, indem er nach Leibniz' Vorgang ausführte, dass Gott, indem er sich von Ewigkeit her in seiner ganzen Vollkommenheit dachte, ebendadurch ein sich selbst gleiches Wesen geschaffen habe. Aber welchen Werth er selbst diesem Glauben beilegte, inwieweit seine Ableitung desselben ernstlich oder nur versuchsweise gemeint war, lässt sich schwer ausmachen; jedenfalls würde aber durch dieselbe die Lehre, die sie begründen soll, aus einer positiven zu einem Theil der Vernunftreligion erhoben; wenn er endlich die gleiche Deduktion in einer seiner letzten Schriften (Erz. d. M. § 73) wiederholt hat, so gibt er sie hier theils nur als einen möglichen Versuch, in der Lehre von der Dreieinigkeit nur überhaupt einen vernünftigen Sinn zu finden, theils ist das, worauf sie schliesslich hinausläuft, wenn wir näher zusehen, nicht mehr die Dreiheit der Personen in Gott, sondern die Nothwendigkeit, dass Gott in der Welt ein Gegenbild seiner Vollkommenheit schaffe. Noch weniger lässt sich aus seinen Bemerkungen über die Abhandlung, in der Leibniz Wissowatius' Einwürfe gegen die Trinität bekämpft hatte (IX, 255 ff.), auf seinen Glauben an dieses Dogma schliessen, ja er sagt nicht einmal, dass er jene Einwürfe durch Leibniz wirklich widerlegt finde, sondern nur, dass Leibniz Recht gehabt habe, wenn er es für eine Inconsequenz und einen Widersinn hielt, Christus mit der Mehrzahl der Socinianer zwar die göttliche Natur abzusprechen, aber ihm trotzdem eine göttliche Würde und Verehrung zuzugestehen. Auch eine zweite Abhandlung

aus demselben Jahre (1773), welche gleichfalls der Vertheidigung einer Leibnizischen gewidmet ist, die über „Leibniz von den ewigen Strafen“ (X, 146 ff.), würde man vergebens zu Hülfe rufen, um Lessings Orthodoxie zu retten, oder auch nur für einzelne Punkte seine Uebereinstimmung mit dem christlichen Dogma zu erweisen. Denn die biblische und kirchliche Lehre wird hier von ihm in einem ihr selbst durchaus fremden Sinn umgedeutet. An die Stelle der himmlischen Seligkeit und der höllischen Verdammniss treten die natürlichen Wirkungen unserer guten und schlechten Handlungen, und die Ewigkeit der Höllenstrafen wird darin gefunden, dass sich diese Wirkungen, wie alles, was einmal in den Naturzusammenhang eingetreten ist, in ihren Folgen auf alle Zukunft forterstrecken. Himmel und Hölle sind nicht mehr getrennte Orte und Zustände, sondern jeder soll, wenn er auch im Himmel wäre, in dem Schlechten, was er gethan hat, seine Hölle, und wenn er auch in der Hölle wäre, in dem Guten, was er gethan hat, seinen Himmel in sich tragen. Wenn auch solcher Ausführungen von Lessing noch viel mehrere vorlägen, würden sie doch immer nur diess darthun, dass er für die christlichen Dogmen die Möglichkeit einer vernünftigen Deutung retten wollte, ohne doch darum irgend eine von ihren Bestimmungen so, wie sie im kirchlichen Lehrbegriff gefasst ist, zu vertreten; dass er glaubte, es liegen denselben Wahrheiten zu Grunde, welche allerdings „mehr dunkel empfunden, als klar erkannt, hinlänglich gewesen seien, darauf zu bringen“. Es handelte sich für ihn bei allen diesen Erörterungen nur um die historische Gerechtigkeit gegen das Dogma, nicht um den Erweis seiner absoluten Wahrheit, seiner Geltung für uns. Lessing tadelte es an der Aufklärung seiner Zeit, dass sie diese historische Gerechtigkeit verletzte, dass sie wesentliche Bestimmungen des kirchlichen Glaubens einfach als Ungereimtheiten behandelte; sofern aber seine dogmatische Zustimmung zu denselben gefordert wurde, stand er ihnen nicht weniger frei und ablehnend gegenüber als jene.

Zu einer eingehenderen Darlegung seiner Ansicht über die positive Religion wurde Lessing durch die Streitigkeiten veranlasst, in welche ihn die Herausgabe der Wolfenbüttler Fragmente verwickelte.

Die „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes", welche der Hamburger Professor Hermann Samuel Reimarus verfasst, aber nicht veröffentlicht hatte*), ist der gründlichste und unumwundenste Angriff auf das Christenthum und die geoffenbarte Religion überhaupt, der bis dahin unternommen worden war. Der Verfasser dieser Schrift war ein Mann, welcher wegen seines Charakters und seiner Gelehrsamkeit mit Recht in der höchsten Achtung stand; ein entschiedener Anhänger der Wolffischen Philosophie, deren theologische Consequenzen kein anderer so klar erkannt, so scharf entwickelt hat; ein Schriftsteller, dem nicht blos seine gelehrten philosophischen Arbeiten, sondern auch seine vielgelesenen Abhandlungen aus dem Gebiete der natürlichen Theologie einen bedeutenden Namen gemacht hatten. Wenn er seine Zweifel gegen den Glauben seiner Kirche zu Papier brachte und ein Menschenalter hindurch in immer neuen Bearbeitungen seines ersten Entwurfs weiter ausführte, so war es ihm dabei in erster Linie nicht um eine Wirkung auf andere, sondern um Klarheit und Gewissheit für sich selbst zu thun: er wollte einem Bedürfniss seines wahrheitsuchenden Geistes, seines wissenschaftlichen Gewissens, genugthun und wenigstens vor sich selbst und vor seinen vertrautesten Freunden aussprechen, was er öffentlich zu sagen sich nicht getraute, und was seine Zeit, wie er glaubte, zu hören noch nicht reif war. Er sprach es daher auch mit aller der Offenheit aus, die ein klardenkender Mensch vor sich selbst beobachtet. Was sich ihm in ernster Untersuchung ergeben hatte, das wollte er hier rückhaltlos niederlegen, ohne von irgend einer Folgerung, wie auffallend und lästerlich sie auch

---

*) Das nähere über dieselbe bei Strauss, H. S. Reimarus u. s. Schutzschrift u. s. w. Leipzig 1862.

der herrschenden Meinung erscheinen mochte, zurückzuweichen. Es begreift sich, dass ein Lessing sich durch das Werk des Reimarus im höchsten Grade angezogen fand, als es ihm nach dem Tode seines Verfassers von der ihm nahe befreundeten Familie desselben mitgetheilt wurde. Hier fand er, was er bisher bei den Vertretern der theologischen Aufklärung vergebens gesucht hatte, eine Kritik aus Einem Stücke, eine rücksichtslose, auf den Grund gehende Kritik, das gerade Gegentheil jener ihm so widerwärtigen Halbheit, welche die Vertheidiger des Glaubens an die Aufklärung und die Wortführer der Aufklärung an den Glauben die inconsequentesten Zugeständnisse machen hiess; aber zugleich eine ernste, mit deutscher Gründlichkeit vorgehende Kritik, welche von einer umfassenden Gelehrsamkeit und einer streng philosophischen Denkbildung getragen, von dem leichtfertigen Ton und dem oberflächlichen Absprechen eines Voltaire und seiner Nachbeter so weit abstand. Wenn es Reimarus für vorzeitig gehalten hatte, mit dieser Kritik vor die Oeffentlichkeit zu treten, so war Lessing, jünger und entschlossener als jener, der Meinung, dass es dazu gerade die rechte Zeit sei, und da sich dem Drucke des ganzen Werkes Censurschwierigkeiten in den Weg stellten, beschloss er, in den von ihm herausgegebenen censurfreien „Beiträgen zur Geschichte und Literatur" vorerst einige wichtigere Abschnitte desselben als „Fragmente eines Ungenannten" bekannt zu machen. Von den sieben Bruchstücken, welche er von 1774—1778 herausgab, vertheidigten die zwei ersten („von Duldung der Deisten" und „von Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln") das Recht der freien Forschung im allgemeinen; das dritte bewies in höchst schlagender Weise die „Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben können", und die Verkehrtheit der Annahme, dass Gott die ewige Seligkeit von dem Glauben an eine der grossen Mehrzahl der Menschen unbekannt gebliebene Offenbarung abhängig gemacht habe; das vierte und fünfte besprachen die alttestamentliche Religion, indem jenes die Erzählung vom

Durchgang der Israeliten durch das rothe Meer einer unerbittlichen Kritik unterwarf, dieses aus dem Inhalt der alttestamentlichen Schriften, und namentlich aus dem Fehlen des Unsterblichkeitsglaubens in denselben, den Beweis zu führen suchte, dass sie auf den Charakter einer Offenbarungsurkunde keinen Anspruch machen können. Das sechste Bruchstück gewann durch eine sorgfältige Untersuchung der evangelischen Berichte über die Auferstehung Jesu das Ergebniss, dass die Erzählungen über dieselbe der unlösbarsten Widersprüche, der grellsten Unwahrscheinlichkeiten voll seien, dass seine Jünger, ebenso wie er selbst von seinem Untergang überrascht und in ihren messianischen Erwartungen getäuscht, nun erst die Weissagungen Jesu über seinen Tod, seine Auferstehung und seine dereinstige Wiederkunft erdichtet, seinen Leichnam heimlich aus dem Grab entfernt und die mancherlei Erzählungen von Erscheinungen des Auferstandenen in Umlauf gesetzt haben. Im Zusammenhang damit führte endlich das letzte, einem etwas früheren Abschnitt des Werks angehörige Bruchstück, welches von Lessing besonders herausgegeben wurde, die Behauptung durch, Jesus habe nicht blos die sittliche Vervollkommnung der Menschen durch eine Moral, deren Reinheit und Vernunftmässigkeit Reimarus bereitwillig anerkennt, sondern auch die Gründung eines weltlichen Messiasreiches beabsichtigt, das mit gewaltsamen Mitteln, durch einen Umsturz der jüdischen Verfassung, begründet werden sollte; erst als durch seine Hinrichtung dieser Plan vereitelt worden war, seien seine Schüler auf das veränderte System von dem Opfertod und der Verherrlichung des Messias gekommen, mit dem es ihnen gelang eine neue Weltreligion zu begründen.

Was Lessing hier mittheilte, war nur der kleinere Theil des umfangreichen, auf den historischen und dogmatischen Inhalt der biblischen Schriften ausführlich eingehenden Werkes von Reimarus; aber es war genug, um von dem Geist dieses Werkes, von der Entschiedenheit und der Bedeutung seiner Einwürfe gegen den kirchlichen Glauben, eine deutliche Vor-

stellung zu geben, und es war mehr als genug, um in der theologischen Welt das höchste Aufsehen, die leidenschaftlichste Aufregung, die heftigsten Angriffe auf den Fragmentisten und seinen Herausgeber hervorzurufen. Lessing hatte zwar nicht unterlassen, seine eigene Sache von der seines Unbekannten zu unterscheiden: er hatte die Miene angenommen, als ob es ihm bei seiner Publication nur darum zu thun sei, durch eine gründliche Bestreitung der christlichen Religion endlich einmal auch eine gründliche Vertheidigung derselben zu veranlassen; er hatte auf das eine und andere aufmerksam gemacht, was sich dem Verfasser entgegenhalten liesse; er hatte endlich erklärt, dass auch im schlimmsten Fall, wenn dessen Einwürfe wirklich unwiderleglich wären, doch nur die Aussenwerke der Religion davon getroffen würden, die Religion selbst unversehrt bliebe. Aber so weit er die Maske des Apologeten vornahm, war diese doch wirklich zu durchsichtig, als dass sich irgend jemand so leicht hätte dadurch täuschen lassen können; und wenn er andererseits die dogmatische Schale des Christenthums preisgeben wollte, um seinen religiösen Kern zu retten, so liess sich gleichfalls nichts anderes erwarten, als dass diese Unterscheidung fast allen, den Aufklärern wie den Orthodoxen, vollkommen unverständlich sein werde, dass die meisten selbst an ihrer Aufrichtigkeit zweifeln werden. Es konnte so nicht fehlen, dass die Angriffe, welche die Kühnheit des Fragmentisten herausforderte, sich sofort auch gegen Lessing richteten, dass sich dieser schon im Interesse seiner Selbstvertheidigung zu einem weiteren Eintreten in die Verhandlungen genöthigt sah. Wir verdanken seiner Betheiligung an denselben jene klassischen theologischen Streitschriften, diese unübertroffenen Muster von logischer Schärfe, geistiger Beweglichkeit, polemischer Schlagfertigkeit, zermalmendem Witz, von lichtvoller Entwicklung, anschaulicher Darstellung, lebendiger, glücklich gegriffener, mit jedem Worte treffender Ausdrucksweise; jene dramatischen Schilderungen seiner Gegner, welche dem eifrigsten und plumpsten von ihnen, dem Hamburgischen Hauptpastor Götze,

die zweideutige Ehre verschafft haben, für alle Zeiten, so lange es eine deutsche Literatur gibt, als Typus eines beschränkten Dogmatikers, eines zudringlichen Gewissensraths, eines unduldsamen Zionswächters dazustehen. Wir verdanken ihr aber auch in und neben diesen Streitschriften eine Reihe der bedeutendsten sachlichen Erörterungen, durch welche uns erst ein vollständigerer Einblick in Lessings Ansicht über Religion und Christenthum eröffnet wird.

Der Punkt, um den sich hiebei alles dreht, ist der schon berührte: die Unterscheidung zwischen der Religion als solcher und ihrer äusseren Form, den Lehren, Erzählungen und Schriftwerken, in denen ihr Inhalt für eine gewisse Zeit niedergelegt wurde. Sofern es sich um die letzteren handelt, ist Lessing mit Reimarus in der Hauptsache einverstanden. Er hat wohl von den biblischen Männern und Schriften eine würdigere und geschichtlich richtigere Vorstellung als jener, er leitet das Positive in der Religion, was von der Vernunftreligion abweicht, nicht von betrügerischen Erfindungen und selbstsüchtigen Beweggründen her; er weiss die unvollkommenen Glaubensvorstellungen der Vorzeit aus der Allmählichkeit der geschichtlichen Entwicklung, das Unhistorische in den biblischen Berichten aus den Umständen, unter denen, und der Art, in der sie enstanden sind, zu begreifen. Aber der Unfehlbarkeit dieser Berichte tritt er nicht minder entschieden entgegen, als sein Fragmentist; er hält z. B. die Widersprüche, welche dieser in den Erzählungen über die Auferstehung nachweist, in seiner „Duplik“ (X, 50 ff.) mit durchschlagender Ueberlegenheit aufrecht*), und den Orthodoxen, welche Reimarus mit der Bemerkung in Verlegenheit

*) Dass er aber zugleich sagt, solche Widersprüche seien bei jeder Geschichtsüberlieferung, und auch bei den gesichertsten Thatsachen, unvermeidlich (a. a. O. 53 ff.), ist ein schlechter Trost, wo es sich um eine Thatsache handelt, für die wir unbedingte Gewissheit verlangen müssen. Gerade auf diese Natur der geschichtlichen Ueberlieferung gründet es sich, dass er (s. u.) alle geschichtlichen Beweise für die Wahrheit des Christenthums unzureichend findet.

gesetzt hatte, dass ein Volk von drei Millionen seinen Durchzug durch das rothe Meer unmöglich in Einer Nacht hätte bewerkstelligen können, weiss er keinen besseren Rath zu geben, als den ironischen, diese unbegreifliche Schnelligkeit des Durchzugs eben gleichfalls für ein Wunder zu erklären. Wie er über das kirchliche Lehrsystem, wie er über die Moralität mancher biblischen Personen urtheilt, haben wir schon früher gehört. Nur braucht man desshalb, wie er glaubt, die Sache des Christenthums und der Religion noch lange nicht verloren zu geben. „Der Buchstabe," sagt er, „ist nicht der Geist, und die Bibel ist nicht die Religion." Die Religion ist unabhängig von der Bibel in ihrer Entstehung, sie fällt ihrem Inhalt nach nicht mit jener zusammen, sie hat ihre Wahrheit nicht der Schrift zu verdanken und soll nicht auf ihr Zeugniss hin angenommen werden. Das Christenthum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten." Es hat sich anfangs und hat sich in der Hauptsache Jahrhunderte lang nicht durch Schriften, sondern durch mündliche Mittheilung verbreitet; unsere Evangelien sind nur allmählich, als secundäre Geschichtsquellen, aus dem alten Ebräer-Evangelium, entstanden und noch weit länger hat es gedauert, bis die Sammlung der neutestamentlichen Bücher zum Abschluss gekommen war; aber auch nach diesem Zeitpunkt, während der ersten vier Jahrhunderte, oder wenigstens bis zum Concil von Nicäa, suchte die Kirche, wie Lessing glaubt, ihre höchste dogmatische Auktorität nicht in der Schrift, sondern in der „Glaubensregel", dem mündlich fortgepflanzten Bekenntniss. Das Christenthum kann daher in seinem Dasein unmöglich so abhängig von der Schrift sein, dass es nicht fortbestehen könnte, wenn auch alles verloren gienge, was Evangelisten und Apostel geschrieben haben *). Die Schrift ist aber auch gar nicht so beschaffen, wie sie als die alleinige

---

*) Man vgl. hierüber ausser den Zusätzen zu den Fragmenten (X, 15) die Axiomata X, 129 ff. und die Abhandlungen, welche X, 230—244. XI, b, 121 ff., 182 f., 187—221. 231 f. stehen.

und unfehlbare Quelle unseres Glaubens beschaffen sein müsste. Neben ihrem religiösen Inhalt enthält sie noch sehr vieles, was nicht zur Religion gehört und worin sie, wie Lessing sagt, „nicht gleich unfehlbar ist“ (X, 132 f.); oder vielmehr, wenn wir seine eigentliche Meinung wiedergeben wollen, sie enthält unvollkommene und irrige Vorstellungen, Schilderungen von Personen und Vorgängen, die uns in keiner Weise zum Vorbild und zur Erbauung dienen können, unglaubwürdige und widerspruchsvolle Erzählungen; und andererseits fehlt nicht blos dem alten Testament, wie Lessing seinem Fragmentisten zugibt, der Unsterblichkeitsglaube und selbst der wahre Begriff von der Einheit Gottes (X, 28 f.), sondern auch in dem neuen sieht er, wie wir finden werden, die höchste Stufe religiöser Erkenntniss noch nicht erreicht. Weit entfernt daher, dass die Wahrheit der Religion von der Auktorität der Schrift abhienge, hängt vielmehr die Auktorität der Schrift von ihrer religiösen Wahrheit ab: „Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist; aus ihrer inneren Wahrheit müssen die schriftlichen Ueberlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Ueberlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat“ (X, 148 f. 15). Die Wahrheit einer Religion auf geschichtlichem Wege beweisen zu wollen, erscheint unserem Kritiker geradezu widersinnig: theils weil sich auf diese Art niemals diejenige Sicherheit gewinnen lässt, deren der religiöse Glaube bedarf, theils weil alle jene Beweise sich auf etwas anderes beziehen als das, um was es der Religion zu thun ist. Alle geschichtlichen Beweise beruhen auf Zeugnissen und auf unserem Zutrauen zu diesen Zeugnissen; sie können daher immer nur Wahrscheinlichkeit, vielleicht die allerhöchste Wahrscheinlichkeit, aber sie können nicht jene absolute Gewissheit bewirken, die wir verlangen müssen, wenn wir einen Glaubenssatz annehmen und unsere Seligkeit darauf gründen sollen. Wäre dem aber auch nicht so, so unterrichten uns jene Beweise doch immer nur über gewisse Thatsachen; in der Religion dagegen handelt es sich

um unsere moralischen und theologischen Begriffe, und Begriffe lassen sich nicht aus Thatsachen, sondern nur aus ihrer inneren Wahrheit beweisen. Von dieser inneren Wahrheit der Religion soll sich der Theolog durch Demonstration überzeugen, dem einfachen Christen genügt hiefür die Erfahrung von ihren moralischen Wirkungen: jenem wird sie durch seine Vernunft verbürgt, diesem durch sein Gefühl; aber weder der eine noch der andere schöpft seinen Glauben aus der Geschichte. „Zufällige Geschichtswahrheiten," sagt Lessing, „können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden." Auch über das Geschichtliche im Christenthum ist nicht anders zu urtheilen. Mögen immerhin Weissagungen in Christus erfüllt und Wunder von ihm verrichtet sein: wir haben die Erfüllung dieser Weissagungen nicht selbst erlebt, die Wunder nicht selbst mit angesehen; für uns sind sie nur „Nachrichten von erfüllten Weissagungen", nur „Nachrichten von Wundern", d. h. sie sind etwas ganz anderes, etwas viel ungewisseres, als selbsterlebte Wunder; für uns hat jener „Beweis des Geistes und der Kraft" (wie Origenes den Weissagungs- und Wunderbeweis genannt hat) „weder Geist noch Kraft mehr": er ist „zu menschlichen Zeugnissen von Geist und Kraft herabgesunken". Wollten wir aber diese Zeugnisse auch annehmen, was würde daraus folgen? Wenn ich gegen die Auferstehung Christi „historisch nichts einzuwenden habe" (Lessing hat aber dagegen bekanntlich sehr viel einzuwenden), muss ich darum für wahr halten, dass er der Sohn Gottes gewesen sei? „In welcher Verbindung steht mein Unvermögen, gegen die Zeugnisse von jenem etwas erhebliches einzuwenden, mit meiner Verbindlichkeit, etwas zu glauben, wogegen sich meine Vernunft sträubt?" Dass der Auferstandene sich desswegen für den Sohn Gottes ausgegeben hat und dafür gehalten worden ist, das mag sein. „Denn diese Wahrheiten, als Wahrheiten einer und eben derselben Klasse, folgen ganz natürlich auseinander. Aber nun mit jener historischen Wahrheit in eine ganz andere Klasse von Wahrheiten herüber springen und von mir verlangen,

dass ich alle meine metaphysischen und moralischen Begriffe darnach umbilden soll, mir zumuthen, weil ich der Auferstehung Christi kein glaubwürdiges Zeugniss entgegensetzen kann, alle meine Grundideen von dem Wesen der Gottheit darnach abzuändern, wenn das nicht eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* ist, so weiss ich nicht, was Aristoteles sonst unter dieser Benennung verstanden.“ Sagt man aber, was allerdings die Meinung des Supranaturalismus, des damaligen wie des jetzigen ist, dem Dogma glauben wir, weil es sich auf die Aussagen Christi stütze, und diesen Aussagen wegen seiner Wunder und seiner Auferstehung, so antwortet Lessing: dass Christus jene Aussagen gethan habe, sei ja gleichfalls nur historisch gewiss; und verweist man für dieselben auf die Inspiration der biblischen Schriftsteller, so bemerkt er: auch das sei leider nur historisch gewiss, dass diese Schriftsteller inspirirt waren und nicht irren konnten. „Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann*).“

In dieser Weise unterscheidet der Kritiker zwischen dem Inhalt der Religion und den geschichtlichen Thatsachen, die ihre Entstehung vermittelt, den Berichten, welche uns diese Thatsachen überliefert haben, und er tritt so mit einem Nachdruck, wie kein anderer vor ihm, jener „Bibliolatrie“ entgegen, welche die eigentliche Erbsünde der protestantischen Theologie war. Folgen wir ihm auf diesem Wege, und sehen wir, was sich auf demselben als das wirkliche Wesen des Christenthums erkennen lässt. Die Bibel, haben wir gehört, ist nicht die Religion. Aber dass sie die Religion enthalte, will Lessing (vgl. X, 132) nicht läugnen. Die Frage ist nur, wie sie dieselbe enthält. Enthält sie sie ganz und vollkommen? enthält sie sie als göttliche Offenbarung? Ist das Christenthum, wie es diess selbst glaubt, die vollkommene Religion, und ist es als solche von der Gottheit auf übernatürlichem Wege gestiftet?

---

*) Vom Beweis des Geistes und der Kraft X, 36 ff. X, 14. 21. 149 ff. IX, 282 f., XI, b, 165 f. Nathan, 3. Aufz. 7. Auftr.

Dass nun das erste zu verneinen sei, diess hat Lessing am Schluss seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“ mit solcher Bestimmtheit ausgesprochen, dass er uns jedes weiteren Nachweises überhebt. Um so eher könnte man vielleicht die zweite Frage in seinem Namen zu bejahen geneigt sein. In seinen Zusätzen zu den Fragmenten spricht Lessing nicht selten so, als ob er den Offenbarungscharakter der alt- und neutestamentlichen Religion nicht bezweifle. Er sagt: ob eine Offenbarung sein könne und müsse, und welche es wahrscheinlich sei, könne nur die Vernunft entscheiden; aber wenn einmal eine Religion als geoffenbarte erkannt sei, so müsse man Uebervernünftiges in ihr erwarten und ihre Lehren auch ohne wissenschaftliche Beweise auf ihr Zeugniss hin annehmen (X, 18 f.). Er behauptet gegen Reimarus (X, 30 f.), wenn auch in den Büchern des alten Testaments weder die Unsterblichkeit noch die Einheit Gottes im strengeren Sinn gelehrt werde, so könne man doch daraus gegen ihre Göttlichkeit nichts schliessen; denn diess seien Wahrheiten, welche die Vernunft auch aus sich selbst finden könne; was aber einen unmittelbar göttlichen Ursprung nicht erweisen könne, wo es vorhanden sei, das könne ihn auch nicht widerlegen, wo es mangle (beiläufig bemerkt, ein Schluss, den Lessing einem andern wohl schwerlich hätte hingehen lassen). Und bei derselben Gelegenheit veröffentlichte er die erste Hälfte jener viel benützten Abhandlung (X, 307 ff.), in der er die Offenbarung als eine göttliche Erziehung des Menschengeschlechts darstellte. Aber was Lessing hier Offenbarung nennt, das ist (wie auch Schwarz a. a. O. 202 f. zeigt) der Sache nach gar nichts anderes, als eine naturgemässe geschichtliche Entwicklung. Die Offenbarung soll ja der Menschheit nichts geben, was sie nicht auch ohne Offenbarung finden könnte und nicht selten (wie Lessing ausdrücklich bemerkt*), ohne Offenbarung sogar früher und besser, als mit der alttestamentlichen Offenbarung, gefunden hat; wäre da die sogenannte Offen-

*) Erz. d. M. § 20. Zu den Fragm. X, 30.

barung nicht genau das, worüber sich Lessing an einer andern Stelle (X, 18) mit so gutem Grund lustig macht: „eine Offenbarung, die nichts offenbart“, deren „Namen man beibehält, ob man schon die Sache verwirft“? Wenn sich ferner die Offenbarung dem Bedürfniss und der Entwicklung der Menschen so genau anschliessen soll, dass sie mit dieser selbst von niedrigeren Stufen zu höheren fortschreitet, wenn sogar das Christenthum noch nicht ihre höchste und vollkommenste Gestalt ist, wie verträgt sich diese Perfectibilität der geoffenbarten Religion mit dem Charakter einer Offenbarung, einer unmittelbaren göttlichen Mittheilung? Lessing stellt die Sache freilich so dar, als ob die höhere Stufe von der niedrigeren sich blos dadurch unterschiede, dass zu dem, was auf dieser geoffenbart ist, auf jener noch ein weiteres hinzukommt, als ob ihr Verhältniss blos ein quantitatives wäre. Aber in der Wirklichkeit ist es nothwendig zugleich das eines qualitativen Gegensatzes. Wer in seiner Erkenntniss tiefer steht, der hat nicht blos eine kleinere Anzahl von richtigen Vorstellungen, als der höherstehende, sondern auch eine grössere Anzahl von unrichtigen; er weiss nicht blos vieles nicht, was der andere weiss, sondern er bildet sich ebendesshalb über das, was er nicht weiss, eine falsche Meinung. Wenn das alte Testament von dem neuen, nach Lessing, sich hauptsächlich dadurch unterscheidet, dass es von keiner Unsterblichkeit weiss und dass es den wahren Begriff der Einheit Gottes noch nicht hat, so ist ja mit dem ersten von diesen Mängeln (trotz allem, was die Erziehung d. M. § 26 ff. sagt) der irrige Glaube, dass Gutes und Böses in diesem Leben ihren Lohn erhalten müssen, (z. B. im Hiob) und die Läugnung der Unsterblichkeit (z. B. im Prediger) ebenso unmittelbar verbunden, als mit dem zweiten der Wahn, dass die Heidengötter auch wirkliche Götter, nur minder mächtige seien, und die particularistische Vorstellung, als ob Jehovah nur dieses Eine Volk für sich erwählt habe. Wenn das Christenthum (gleichfalls nach Lessing) desshalb der Vervollkommnung bedarf, weil es das Gute nicht um seiner selbst willen, sondern um der künftigen Vergeltung

willen thun lehrt, so schiebt es den ächten moralischen Beweggründen unächte und irreführende unter. Das Judenthum verhält sich also in diesem Fall zum Christenthum, das Christenthum zu der Vernunftreligion nicht blos wie die theilweise Wahrheit zu der ganzen und vollen, sondern wie die mit Irrthümern, und zwar mit sehr erheblichen Irrthümern, versetzte zu der reinen. Irrthümer können aber keinen Bestandtheil einer göttlichen Offenbarung bilden, und wenn sie es könnten, so würden sie, wie Lessing selbst bemerkt (Erz. § 26 f.), dem erziehenden Zweck derselben geradezu in den Weg treten; sie würden jeden Fortschritt zu einer höheren Stufe ebenso gewiss hindern, als das ptolemäische System, so lange es für einen Bestandtheil des Offenbarungsglaubens gehalten wurde, die Anerkennung des copernicanischen gehindert hat. Gibt man einmal zu, dass in den Religionen, welche sich selbst für geoffenbarte halten, ein Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen stattfinde, so muss man es folgerichtiger Weise aufgeben, sie von einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung herzuleiten.

Auch Lessing selbst hat sich hierüber keiner Täuschung hingegeben. Einem Götze gegenüber wollte er sich freilich, wie er seinem Bruder schreibt (XII, 603), schlechterdings in die Positur setzen, dass er ihm als einem Unchristen nicht ankommen könne. So lässt er denn in den Streitschriften, zu denen ihn die Fragmente veranlassten, den Begriff der Offenbarung in der Regel unangetastet. Ausser diesem diplomatischen Grund hatte er dazu auch noch einen zweiten, einen pädagogischen. Was er selbst an Leibniz rühmt (IX, 156), dass er willig sein System bei Seite gesetzt und einen jeden auf demjenigen Wege zur Wahrheit zu führen gesucht habe, auf welchem er ihn fand; was er in seiner Erziehung des Menschengeschlechts (§ 68) verlangt, dass der fähigere Schüler seinen schwächeren Mitschüler nicht solle merken lassen, um wie viel er ihm an religiöser Einsicht voraus sei; was er im Ernst und Falk (X, 294) als Freimaurerregel bezeichnet, die Lichter brennen zu lassen, so lange sie wollen und können,

sie nicht vor Sonnenaufgang auszulöschen und dann erst wahrzunehmen, dass man die Stümpfe doch wieder anzünden oder wohl gar neue aufstecken müsse; das hat er sich selbst zur Pflicht gemacht. Aber wo er sich durch keine derartige Rücksicht gebunden fühlt, da erklärt er sich so deutlich, als wir nur immer wünschen können. Selbst in der Erziehung des Menschengeschlechts gesteht er (§ 77), dass es mit der historischen Wahrheit der christlichen Religion „misslich aussehe", und was er erst eine unmittelbare Offenbarung von Vernunftwahrheiten genannt hatte, das erläutert er gleich darauf dahin, Gott verstatte oder leite es ein, dass blosse Vernunftwahrheiten eine Zeit lang als unmittelbar geoffenbarte Wahrheiten gelehrt werden*). Noch unumwundener äussert er sich aber in dem Vorbericht zu dieser Schrift. „Warum wollen wir," heisst es hier, „in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts, als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln könne? . . . Gott hätte seine Hand bei allem im Spiele, nur bei unsern Irrthümern nicht?" Und damit stimmt vollkommen überein, was wir im „Ernst und Falk" (X, 262 f.) lesen: Ein Staat sei gerade ebenso unmöglich, wie Eine Religion. Aus der Verschiedenheit des Klimas ergeben sich „ganz verschiedene Bedürfnisse und Befriedigungen, folglich ganz verschiedene Gewohnheiten und Sitten, folglich ganz verschiedene Sittenlehren, folglich ganz verschiedene Religionen". Zugleich wird aber auch in den Worten: „mehrere Staatsverfassungen, mehrere Religionen" darauf hingewiesen, dass

*) § 70; ähnlich Zu den Fragm. X, 30: Wahrheiten, die gegenwärtig dem gemeinsten Mann einleuchtend seien, müssen einmal sehr unbegreiflich und daher unmittelbare Eingebungen der Gottheit geschienen haben. Nach der Erziehung des Menschengeschlechts § 4 soll ja aber die Offenbarung dem Menschen nur solche Vernunftwahrheiten geben. Der Schein der Offenbarung wird also überhaupt nur daraus entstehen, dass gewisse an sich aus der Vernunft stammende Wahrheiten bei ihrem ersten Auftreten unbegreiflich scheinen, dass man sich ihres Ursprungs aus der Vernunft nicht bewusst ist.

die positive Religion nicht blos von der natürlichen Verschiedenheit der Menschen, sondern auch von dem staatlichen Bedürfniss und der politischen Zweckmässigkeit herzuleiten sei. Noch stärker tritt der letztere Gesichtspunkt in dem Bruchstück „über die Entstehung der geoffenbarten Religion“ (XI, b, 247 f.) hervor. Der Inbegriff der natürlichen Religion besteht nach dieser Darstellung darin, dass man Gott erkennt, sich die würdigsten Begriffe von ihm zu machen sucht und auf diese Begriffe bei allen Gedanken und Handlungen Rücksicht nimmt. Diese natürliche Religion würde im Naturzustand bei jedem diejenige nähere Gestalt annehmen, welche dem Masse seiner Kräfte entspräche; und da nun dieses bei jedem Menschen verschieden ist, so würde es ebenso viele natürliche Religionen geben, als es Menschen gibt. Weil aber diese Verschiedenheit für die bürgerliche Gesellschaft Nachtheile herbeizuführen drohte, entstand das Bedürfniss, die Religion gemeinschaftlich zu machen. Zu diesem Behufe „musste man sich über gewisse Dinge und Begriffe vereinigen und diesen conventionellen Dingen und Begriffen eben die Wichtigkeit und Nothwendigkeit beilegen, welche die natürlichen Religionswahrheiten durch sich selber hatten“; man musste aus der Religion der Natur ebenso „eine positive Religion bauen“, wie man aus dem Rechte der Natur ein positives Recht gebaut hatte. Diese positive Religion erhielt ihre Sanction durch das Ansehen ihres Stifters, welcher „v o r g a b“, dass das Conventionelle derselben ebenso wie das Wesentliche von Gott komme — die positive Religion wurde eine geoffenbarte. Sofern es nun überall gleich nothwendig war, sich zum Zweck der öffentlichen Gottesverehrung über gewisse Dinge zu vergleichen, sind alle „positiven und offenbarten Religionen“ gleich wahr; sofern dieses Conventionelle das Wesentliche schwächt und verdrängt, sind sie alle gleich falsch. Die beste aber „ist die, welche die wenigsten conventionellen Zusätze zur natürlichen Religion enthält, die guten Wirkungen der natürlichen Religion am wenigsten einschränkt“. Eben dieses predigt ja aber Lessing auch im Nathan von „seiner alten Kanzel, dem Theater“.

Denn den streitenden Brüdern wird hier gesagt, dass keiner von ihnen den ächten Ring habe, so lange sie sich selbst am meisten lieben; oder es wird, ohne Bild, den streitenden Religionen gesagt, dass keine von ihnen die wahre Religion sei, so lange sie auf ihre Besonderheit, auf das Positive und Conventionelle in ihr den Hauptnachdruck legt, sondern jede nur in dem Falle, dass sie, und in dem Masse, wie sie in Gottergebenheit und Menschenliebe das gemeinsame Wesen aller Religion pflegt; und ebenso sehen wir auch die Einsicht und die sittliche Höhe der handelnden Personen genau in dem Masse zunehmen, in dem sie sich von dem Positiven ihrer Religion zu jenem Gemeinsamen erheben. Lessing selbst hat (XI, b, 163 f.) die Moral seines Stücks in die Worte zusammengefasst: „es lehre, dass es nicht erst von gestern her unter allerlei Volke Leute gegeben, die sich über alle positive Religion hinweggesetzt hätten und doch gute Leute gewesen wären"; und zugleich bemerkt er, zur Rechtfertigung seines geschichtlichen Hintergrundes, „dass der Nachtheil, welchen geoffenbarte Religionen dem menschlichen Geschlechte bringen, zu keiner Zeit einem vernünftigen Manne müsse auffallender gewesen sein, als zu den Zeiten der Kreuzzüge".

Im Lichte dieser Erklärungen nimmt sich Lessings Offenbarungsglaube nun allerdings etwas anders aus, als man nach oberflächlicher Betrachtung einzelner Stellen meinen könnte, und man wird sich zweimal besinnen müssen, ehe man mit manchen neueren Theologen — welche von Lessings theologischen Schriften eben nur die Erziehung des Menschengeschlechts und auch diese nicht über den äusseren Buchstaben hinaus zu kennen scheinen — den aussichtslosen Versuch macht, Vertheidigungsgründe für eine supranaturalistische Apologetik bei Lessing zu borgen. Seine Ansicht von der Religion ist ihrer allgemeinen Grundlage nach dieselbe, zu welcher die gleichzeitige Aufklärung sich bekennt. Das wesentliche in jeder Religion ist ausschliesslich die natürliche Religion, und diese gründet sich, sowohl was ihre Entstehung als was ihre Wahrheit betrifft, einzig und allein auf die Ver-

nunft. Diese Vernunftreligion kann durch alle anderweitigen Zusätze, die sie erhält, nur verlieren, nie gewinnen; das Positive in der Religion als solches ist ein Uebel: wer es entbehren kann, steht höher, als wer seiner bedarf; er hat daher nicht blos das Recht, sondern auch die Pflicht, sich von ihm zu befreien. Aber so wie die Menschen einmal sind, und nach den Bedingungen, unter denen ihr geistiges Leben sich entwickelt, ist jenes Uebel, wenigstens für lange Zeiträume der Geschichte, ein nothwendiges Uebel, theils weil die bürgerliche Gesellschaft eine positive Religion nicht entbehren kann, theils weil die Vernunftwahrheit selbst auf einer gewissen Bildungsstufe als etwas positives, von Gott eingegebenes erscheint. Jede positive Religion ist aber eine geoffenbarte, denn sie kann nur auf den Glauben an eine vorgebliche Offenbarung gegründet werden; mag nun dieses Vorgeben (denn darüber hat sich Lessing nicht ausgesprochen) aus Berechnung oder aus eigener Ueberzeugung des Religionsstifters hervorgehen. Die Offenbarung ist die Form, welche die Verkündigung einer neuen Religionslehre in den Augen des Volkes, vielleicht auch in den eigenen Augen ihrer Verkündiger, erhält. Wiewohl aber diese Form, im Vergleich mit dem reinen Vernunftglauben, immer als eine Hemmung und Beschränkung zu betrachten ist, so kann sie doch unter Umständen nicht allein nothwendig, sondern auch wohlthätig, ja sie kann ein ganz unentbehrliches Mittel für die religiöse Entwicklung unseres Geschlechts sein. So lange der Mensch unmündig ist, bedarf er der Erziehung; so lange es die Menschheit ist, bedarf sie der Offenbarung. Dieses Zugeständniss vor allem ist es, wodurch Lessings Urtheil über das Positive in der Religion von der herrschenden Ansicht der damaligen Aufklärung sich zu ihrem Vortheil unterscheidet, wogegen er in der Ueberzeugung mit ihr übereinstimmt, dass der Werth desselben ein blos relativer, seine Nothwendigkeit eine blos geschichtliche und desshalb eine vorübergehende, auf gewisse Umstände, Zeiträume und Bildungsstufen beschränkt sei.

Unter diesem Gesichtspunkt wird die Religionsgeschichte in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ *) betrachtet. Das angebliche Thema dieser berühmten, aber nicht immer richtig verstandenen, kleinen Schrift bildet die Geschichte der göttlichen Offenbarung; ihr wirkliches Thema, im Sinn ihres Verfassers, die religiöse Entwicklung der Menschheit, so weit sich diese in der Form des jüdischen und des christlichen Offenbarungsglaubens vollzogen hat. Lessing erkennt in dieser Entwicklung einen gesetzmässigen Zusammenhang, einen stufenweisen Fortgang nach einem bestimmten Ziel hin; er führt dieselbe, wie alles in der Welt, seiner allgemeinen philosophischen und religiösen Ueberzeugung entsprechend, auf die göttliche Vernunft und Vorsehung zurück, und er betrachtet demnach die Offenbarung, oder das, was er Offenbarung nennt, als eine Veranstaltung der Gottheit zur sittlichen und religiösen Ausbildung der Menschen, als eine göttliche Erziehung des Menschengeschlechts. Aus dem Begriff der Erziehung wird nun der Gang, den jene Entwicklung genommen hat, erklärt. Die Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte; sie gibt ihm dieses nur geschwinder und leichter. So gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlecht nichts, auf was seine Vernunft sich selbst überlassen nicht auch kommen würde; sie gibt ihm diess nur früher. Das heisst, wie schon oben bemerkt wurde: die Offenbarung ist nichts anderes, als die erste Gestalt, welche die religiöse Entwicklung der Menschheit annimmt, der Glaube, welcher die Ergebnisse der späteren religiösen Einsicht vorwegnimmt. Jede Entwicklung ist aber eine allmähliche, ein stetiger Fortgang vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Auch die religiöse Entwicklung kann sich diesem Gesetz nicht entziehen; oder in der Sprache unserer Abhandlung: die Offenbarung muss, wie jede Erziehung, einen bestimmten Stufengang einhalten und sich auf jeder Stufe den Fähigkeiten

---

*) Deren unmittelbarster Vorgänger Leibniz in dem Vorwort zur Theodicee ist.

und der Fassungskraft des Zöglings anschliessen. Diese standen nun bei dem israelitischen Volk anfangs sehr niedrig: es war ein rohes, verwildertes Volk; einem solchen konnte nicht sofort eine vollkommene Religion, wie Lessing sagt, mitgetheilt, wie seine eigentliche Meinung ist, von ihm gefunden, oder wenn sie auch etwa ein einzelner aus seiner Mitte fand, von ihm angenommen werden. So erklärt es sich ganz natürlich, dass die jüdische Religion der Idee der Religion lange Zeit nur sehr unvollständig und niemals vollkommen entsprochen hat, dass verschiedene andere Völker den Juden in ihren religiösen Begriffen vorauseilten, während noch mehrere allerdings hinter ihnen zurückblieben*); dass sie den reineren Monotheismus erst im Exil von den Persern, den Unsterblichkeitsglauben, so weit er sich überhaupt unter ihnen verbreitete, noch später, von den Griechen in Aegypten, erhielten. Andererseits aber hatte (wie § 18. 21 andeutet) gerade der eigenthümliche Gang, welchen die Geschichte und die Entwicklung des jüdischen Volkes nahm, gerade die Noth und die Kämpfe, unter denen es sich zu einer reineren Religion durcharbeiten musste, die Folge, dass diese in ihm um so tiefere Wurzeln schlug und so von ihm eine monotheistische Weltreligion ausgehen konnte. Diese Weltreligion war das Christenthum, die zweite höhere Stufe in der „Erziehung“, der religiösen Entwicklung der Menschheit**). Als den eigenthümlichen Vorzug des Christenthums bezeichnet Lessing dieses, dass Christus der erste zuverlässige praktische Lehrer der Unsterblichkeit der Seele geworden sei, womit freilich das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum weder erschöpfend noch durchaus richtig bestimmt ist. Diese Grundlehre wurde dann von seinen Jüngern mit noch andern Lehren

---

*) Man vgl. hierüber ausser der Erziehung des Menschengeschlechts §. 20 auch Zus. zu den Fragmenten X, 30.

**) Dass diess der Art, wie das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum im Nathan dargestellt ist, nicht widerspricht, zeigt Strauss Nathan 68 (76) f.

versetzt, deren Wahrheit für unsere Vernunft weniger einleuchtend, deren Nutzen weniger erheblich war, von denen aber doch Lessing in der uns bereits bekannten Weise zu zeigen sucht, dass auch in ihnen vielleicht Wahrheiten verborgen seien, die sich unserer Vernunft bei näherer Betrachtung bewähren. Wie es sich aber damit verhalten mag, jedenfalls haben die Schriften, welche diese Lehren enthalten, die neutestamentlichen Bücher, mehr als alle anderen zur Erleuchtung des menschlichen Verstandes beigetragen; waren die alttestamentlichen das erste Elementarbuch des Menschengeschlechts, so sind sie das zweite, werthvollere und bessere. Aber jedes Elementarbuch ist doch nur bestimmt, den Verstand des Schülers zu üben, ihm zur Selbständigkeit zu verhelfen und dadurch sich selbst entbehrlich zu machen: jede Erziehung hat ihr Ziel. Auch die religiöse Erziehung muss ihr Ziel haben; die religiöse Entwicklung der Menschheit muss am Ende zu einer Stufe hinführen, auf welcher sie die zweifelhaften Stützen eines Offenbarungsglaubens entbehren, ihre Aufgabe rein und selbständig erfüllen kann. Wo aber dieses Ziel zu suchen ist, darüber können wir bei Lessing nicht zweifelhaft sein. Das Wesen der Religion, der letzte Zweck aller religiösen Thätigkeit, liegt für ihn in ihrer sittlichen Wirkung; die höchste Stufe des religiösen Lebens wird nur darin bestehen können, dass diese Wirkung ganz rein heraustritt, dass nichts ausser ihr selbst von der Religion erwartet, das Gute ohne alle Nebenrücksichten gewollt wird. Kein anderes ist denn auch wirklich Lessings Ideal. Wenn der Mensch sich von einer bessern Zukunft zwar vollkommen überzeugt fühlt, aber von dieser Zukunft Beweggründe für sein Handeln zu erborgen nicht mehr nöthig hat; wenn er das Gute thut, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind — dann, erklärt Lessing, ist sie da, „die Zeit der Vollendung“, „die Zeit eines neuen, ewigen Evangeliums“. Die „Elementarbücher des Neuen Bundes“ haben ihren Dienst gethan, das Menschengeschlecht ist seiner Kindheit entwachsen, es ist in das Zeitalter der männlichen Reife eingetreten, der Offen-

barungsglaube muss der reinen Vernunftreligion den Platz räumen.

In diesem Ausblick auf die Zukunft hat Lessing seiner religiösen Ueberzeugung einen prägnanten Ausdruck gegeben. Er ist zu einsichtsvoll und zu gerecht, um die geschichtliche Bedeutung der positiven, auf Offenbarungs- und Auktoritätsglauben ruhenden Religionen zu verkennen. Aber er ist auch zu tief von dem Geiste der Aufklärungsperiode durchdrungen, um sich nicht durch dieses Positive nach allen Seiten beengt zu fühlen, um den Gedanken ertragen zu können, dass die Menschheit sich von diesem Banne niemals befreien solle. Er erklärt es geradehin für eine „Lästerung“, wenn man behaupte, die göttliche Erziehung der Menschen werde ihr Ziel nicht erreichen, unser Geschlecht werde nie reif genug werden, um aus der Vormundschaft des Offenbarungsglaubens in die Freiheit der reinen Vernunftreligion überzutreten. So vollkommen er aber hierin mit den radicalsten Vertretern der Zeitphilosophie übereinstimmt, so weit geht er andererseits wieder in der näheren Bestimmung des Zieles, dem er die Menschheit zugeführt wissen will, über sie hinaus. Für die gewöhnliche Aufklärung jener Zeit ist kaum ein anderer Zug so bezeichnend, als der ganz ausserordentliche Werth, welchen sie dem Unsterblichkeitsglauben beilegte. Nicht wenigen war fast ihre ganze Dogmatik in diesen Einen Artikel zusammengeschrumpft. Seinen Gott und seinen Christus hätte man sich eher nehmen lassen, als das persönliche Fortleben nach dem Tode. Nachdem das Ich alle anderen Götter als Götzen zerschlagen hatte, behauptete es nur um so zäher seine eigene Unendlichkeit. Selbst die sittliche Verpflichtung wusste man nur durch die Aussicht auf eine künftige Vergeltung zu empfehlen. Gegen diese „Eigennützigkeit des menschlichen Herzens“ sträubte sich Lessings reine, sittlich gesunde Natur. Er hegte nicht den geringsten Zweifel an dem Fortleben nach dem Tode, wenn er sich auch dasselbe in der Form einer Seelenwanderung zu denken geneigt war. Aber er wollte nicht, dass der Glaube an dieses Fortleben zum moralischen

Motiv gemacht, dass die uneigennützige Freude am Guten durch die Rücksicht auf Belohnung oder Strafe verunreinigt werde. Die Zeit des „ewigen Evangeliums“ ist für ihn erst dann gekommen, das Menschengeschlecht ist der Leitung durch eine positive Religion erst dann wirklich entwachsen, es hat erst dann „seine völlige Aufklärung“ erlangt, wenn es die „Reinigkeit des Herzens“ gewonnen hat, die es fähig macht, die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben. Wie daher Lessing die gewöhnliche Aufklärung seiner Zeit durch den geschichtlichen Sinn übertrifft, welcher ihn in den positiven Religionen ein naturgemässes Erzeugniss und eine unentbehrliche Bedingung der menschlichen Geistesentwicklung, in dem gegenseitigen Verhältniss dieser Religionen einen stufenweisen Fortgang zu immer höherer Vollkommenheit erkennen lässt, so übertrifft er sie auch durch die Läuterung und Vertiefung des Begriffs, welchen sie sich von der Vernunftreligion und den sittlichen Aufgaben gemacht hatte. In demselben Mass aber, wie Lessing über den Standpunkt seiner Zeit hinausgeht, bahnt er den der Folgezeit an. Der Denker ist so zugleich ein Prophet, und wenn wir zweifelhaft sein können, ob die Zeit jemals kommen wird, die er in weiter Ferne geschaut hat, die Zeit, wo das Menschengeschlecht im Ganzen weit genug ist, um keines Auktoritätsglaubens mehr zu bedürfen, so können wir um so weniger über die Bedeutung im Zweifel sein, welche seine allgemeinen Gedanken über die Religion schon für die nächste Zukunft gehabt haben. In der Erziehung des Menschengeschlechts liegt als ihr innerster Kern der Grundgedanke der Hegel'schen Religionsphilosophie, und in dem Evangelium der reinen Moral liegt der Grundgedanke der Kantischen Sittenlehre.

IX.

Drei deutsche Gelehrte.

Schon fünfmal ist mir die schmerzliche Aufgabe zugefallen, bedeutenden Gelehrten, denen ich persönlich nahe gestanden hatte, nach ihrem Hingang einen Nachruf zu widmen. Drei von ihnen sind durch den Tod aus einer ungewöhnlich eingreifenden und fruchtbaren Wirksamkeit, die ein volles Menschenalter ausgefüllt hatte, am Abend eines ausgereiften, zu seiner inneren und äusseren Vollendung gekommenen Lebens abgerufen worden, noch ehe die Schwäche des höheren Alters sie berührt hatte: Baur, Strauss, Gervinus; zwei wurden in der Vollkraft der Jahre, der eine achtunddreissig-, der andere dreiundvierzigjährig, von jäher Krankheit weggerafft: Schwegler und Waitz. Baur's Persönlichkeit und sein wissenschaftliches Wirken habe ich in einem Aufsatz geschildert, der jetzt im ersten Theil der vorliegenden Sammlung steht; Strauss' Leben und schriftstellerische Thätigkeit in der kleinen, bald nach seinem Tod erschienenen Schrift: „David Friedrich Strauss". Auf den folgenden Blättern stelle ich drei Aeusserungen zusammen, zu denen mich der Tod der drei anderen Freunde seiner Zeit veranlasste: den Nekrolog Schwegler's, welcher 1858 dem dritten Band seiner römischen Geschichte beigefügt wurde; den von Waitz, welcher 1864 in Nr. 292 der Süddeutschen Zeitung erschien; und die Worte, welche ich zwei Tage nach Gervinus' Tod an seinem Grabe

gesprochen habe. Die letzteren haben beim Wiederabdruck selbstverständlich keine, die beiden anderen Stücke nur ganz unerhebliche Abänderungen erfahren.

1. Albert Schwegler.

Albert Schwegler wurde den 10. Februar 1819 in dem würtembergischen Dorfe Michelbach bei Schwäbisch Hall geboren, wo sein Vater Pfarrer war. Seine Geburt erfolgte unter so erschwerten Umständen, dass das Leben der Mutter und des Kindes in der höchsten Gefahr schwebte; dagegen glaubten Sachkundige von dem letzteren ausserordentliches weissagen zu dürfen, weil es eine sogenannte Glückshaube über dem Kopf habe, die immer etwas besonderes bedeute. Die äusseren Schicksale unseres Freundes haben diese Weissagung nicht bestätigt, aber seine Persönlichkeit und seine Leistungen rechtfertigten allerdings später die Erwartungen, zu welchen eine so zufällige Sache den ersten Anlass gegeben hatte. Schwegler war einer von jenen seltenen Menschen, die sich frühzeitig nicht blos durch glänzende Gaben, sondern auch durch eine ungewöhnliche geistige Selbständigkeit auszeichnen. Schon in den Kinderjahren entwickelte er sich schnell an Körper und Geist, und mancher Beweis seines frühreifen Verstandes wurde unter Bekannten von Mund zu Mund getragen. Sein aufgewecktes Wesen, seine liebreiche Zutraulichkeit machten ihn zum allgemeinen Liebling. Sein Unterricht war durch das Talent und die Wissbegierde des Knaben, seine Erziehung durch die Offenheit seines Benehmens erleichtert; seine Wahrheitsliebe war so gross, dass ihn die Eltern nie wegen einer Lüge zu strafen hatten. An unverbrüchlichen Gehorsam war er frühe gewöhnt worden. Sein Vater unterwarf ihn einer Zucht, an deren Strenge er in späteren Jahren oft nicht ohne Bitterkeit zu denken vermochte; der Knabe liess sich seine heitere Unbefangenheit dadurch nicht rauben; allerdings trug aber diese Erziehung wohl mit dazu bei, dass in ihm die starken und kräftigen Züge, deren Uebergewicht in seiner Natur begründet

war, vorzugsweise zur Entwicklung kamen. Den ersten Unterricht erhielt er sehr frühe, und da er die grösste Freude am Lernen hatte, machte er rasche Fortschritte: als ein Kind von vier Jahren konnte er schon gut lesen, und im Lateinischen und Griechischen hatte er unter der Leitung seines Vaters bereits einen schönen Anfang gemacht, als er im Frühjahr 1829 der Schule zu Schwäbisch Hall übergeben wurde. Den Lehrern, welche er hier fand, hat er auch später eine Anhänglichkeit bewahrt, die beiden Theilen zur Ehre gereicht; sie ihrerseits rühmen nicht allein das Talent und den Eifer, sondern auch die Folgsamkeit ihres Zöglings und das Vertrauen, mit dem er sich ihrer Führung überliess. „Sein Lehrer zu sein“, schreibt einer derselben, „war eine Lust, denn er war aufmerksam, fasste und behielt leicht und konnte das Gehörte klar wiedergeben; keine Arbeit war ihm zu viel; bald zeigte er in seinen Uebersetzungen Geschmack und zuletzt im Deutschen, Lateinischen und Griechischen einen netten Styl. Richtige Auffassung eines gegebenen Stoffes und produktive Behandlung desselben sprach sich besonders auch in seinen lateinischen Versen aus.“ (Auch in griechischen Gedichten versuchte er sich, wie denn überhaupt damals die nützliche Kunst des Versmachens auf den würtembergischen Schulen noch blühte.) Die Freunde seiner späteren Jahre werden schon in dieser Schilderung manche von den Zügen wiedererkennen, die in der Folge seine wissenschaftliche Bedeutung begründeten; ebenso mag es als ein Vorzeichen seines später so reich entwickelten geschichtlichen und politischen Sinnes gelten, dass er schon als Knabe Geschichtsdarstellungen und Zeitungen mit Vorliebe aufsuchte. Zugleich war er aber ein munterer Junge, der sich gerne mit seinen Kameraden herumtummelte, heiter und redselig; als ein Beweis seiner Gutherzigkeit wird erwähnt, dass er das Geld, in dessen Besitz er durch zahlreiche Schulpreise kam, an arme Kinder seines Geburtsortes zu vertheilen pflegte, und dass ihm dabei immer die Freude des Wohlthuns hell aus den Augen geleuchtet habe.

In seinem vierzehnten Jahre (Herbst 1832) kam Schwegler

in das evangelische Seminar, welches in den schönen Räumen des ehemaligen Cistercienserklosters Schönthal (zwischen Heilbronn und Mergentheim), in einem stillen, abgeschiedenen Thal seinen Sitz hat. Vier Jahre verweilte er hier mit einigen dreissig Altersgenossen, um sich auf dem landesüblichen Wege durch die gewöhnlichen Gymnasialstudien, unter genauer Aufsicht der Lehrer, in halbklösterlicher Abgeschlossenheit, für das theologische Studium vorzubereiten. Die Eigenschaften, welche schon den Knaben ausgezeichnet hatten, erwarben ihm auch hier den ersten Platz unter seinen Mitschülern; was aber besonders an ihm hervortrat, war eine Reife des Verstandes und eine Weite des Blicks, die über seine Jahre hinausgieng. So fand er schon damals an einer umfassenderen Uebersicht über philologische Literatur ein besonderes Gefallen, so dass sein späterer Uebergang von der Theologie zur Philologie als eine Rückkehr zu seiner ersten Jugendneigung betrachtet werden konnte. Gewandtheit im Styl, im lateinischen wie im deutschen, war ihm gleichfalls damals schon eigen, und als er einmal in den Ferien, kaum 17jährig, für den plötzlich erkrankten Vater mit einer Predigt eintrat, erndtete er bei seiner ländlichen Zuhörerschaft solchen Beifall, dass es sich alte Leute in der Gemeinde als eine besondere Gunst erbaten, dereinst ihre Grabrede von ihm zu erhalten. Dagegen zeigte er niemals Freude an der Mathematik, mit der er sich denn auch später nicht weiter beschäftigte. Neigung und Talent führten ihn den geschichtlichen Studien, im weiteren Sinne des Worts, mit jener ganzen Entschiedenheit zu, welche bei entsprechender Kraft die sicherste Bürgschaft des Erfolgs ist. Im übrigen würde aber niemand in dem lebendigen, leicht beweglichen, zu allerlei Scherz und Neckerei aufgelegten, auch wohl im Gefühl seiner Ueberlegenheit mit Schwächeren gutmüthig spielenden Jüngling den Ernst und die Verschlossenheit geahnt haben, welche seine letzten Lebensjahre vor der Zeit umwölkten. Er selbst dachte wenige Jahre später, unter den inneren Kämpfen seiner Universitätszeit, mit Sehnsucht an jene „schönen Jahre der Unschuld“, an die Einsamkeit, in der er nicht einmal

geahnt habe, was das Leben sei, an die Sicherheit jenes „instinktartigen, nur halbbewussten Treibens“, und doch warf er sich zugleich vor, dass er diese Jahre verträumt und für die Bildung seines Charakters nicht genug benützt habe, und er fand den hauptsächlichsten Grund davon in dem Unbedeutenden seiner Umgebungen, welche ihm zu wenig geistige Nahrung zugeführt und sein Freundschaftsbedürfniss nicht in höherer Weise befriedigt haben. Diess war nun wohl allzustrenge geurtheilt, und in Schönthal selbst hatte er auch jenen Mangel nicht in dem gleichen Masse empfunden; aber soviel werden wir immerhin zugeben müssen, dass einem so reichbegabten und in seiner geistigen Entwicklung seinen Altersgenossen so unverkennbar voraneilenden Jüngling vielseitigere Anregungen, weitere Verhältnisse und ältere Freunde schon desshalb zu wünschen gewesen wären, weil sie ihn sicherer vor jener geistigen Selbstgenügsamkeit bewahrt hätten, der es schwer ist, ganz zu entgehen, wenn man sich an das Gefühl, über seinen Umgebungen zu stehen, gewöhnt hat.

Innerlich gereift und wissenschaftlich vorbereitet, wie wenige, bezog Schwegler im Herbst 1836 als Zögling des evangelisch-theologischen Seminars die Universität Tübingen. Die höheren Aufgaben des Universitätsstudiums wurden mit einem seltenen Eifer und mit dem glücklichsten Erfolge von ihm ergriffen. Zunächst zog ihn die Philosophie an, mit welcher sich die künftigen Theologen ohnedem, der bestehenden Einrichtung gemäss, während der ersten Halbjahre vorzugsweise zu beschäftigen hatten. Er warf sich gleich anfangs mit Eifer in die hegel'schen Schriften hinein, unter denen er namentlich die Phänomenologie und die Logik bewunderte, so dass er auch hierin den andern vorauseilte. Auch er selbst schloss sich in seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung dem hegel'schen System an; und wenn er sich auch ziemlich bald gestehen musste, dass es ihn doch nicht vollkommen befriedige, so kam er doch nach allen Bedenken gegen dasselbe in der Hauptsache immer wieder darauf zurück. Neben Hegel gewann für ihn seit dem Beginn seines theologischen Cursus

Schleiermacher, über den er damals eine anregende Vorlesung bei Reiff hörte, die grösste Bedeutung, nur dass er freilich an Schleiermacher vor allem den Kritiker und den Philosophen in's Auge fasste, und die in der schleiermacher'schen Schule herrschende Vorstellung von seinem Verhältniss zum Christenthum geradezu für einen Beweis theologischer Beschränktheit hielt. Durch Schleiermacher und Reiff, auch durch Erdmann's Schrift über Glauben und Wissen veranlasst, begann er auch Kant und Fichte einen höheren Werth beizulegen, als früher. Der herbartischen Lehre dagegen, mit der er sich gleichfalls durch eigenes Studium bekannt machte, in die er aber doch damals noch nicht erschöpfender eingieng, wusste er keinen Geschmack abzugewinnen, und die Versuche jüngerer Männer, die Philosophie in theilweisem Gegensatz gegen Hegel auf neue Grundlagen zu stellen, regten ihn zuerst lebhaft an, fanden aber auf die Dauer bei ihm keinen Beifall. Auch als die theologischen Studien den grössten Theil seiner Zeit in Anspruch nahmen, verlor er die philosophischen Fragen nicht aus den Augen; er wusste, wie er selbst in seinem Tagebuch bemerkt, dass er bei allen seinen theologischen Anschauungen von philosophischen Kategorieen zehre, und empfand den Mangel umfassenderer philosophischer Beschäftigung in dieser Zeit schmerzlich. So lebendig aber auch sein philosophisches Interesse und so klar sein Verständniss philosophischer Systeme war, so war doch im ganzen genommen die abstrakte Spekulation seiner geistigen Eigenthümlichkeit weniger angemessen, als die geschichtliche Forschung. Sein heller, Bestimmtheit aller Vorstellungen fordernder Verstand konnte den festen Boden der Thatsachen, seine lebendige Einbildungskraft die anschaulichen Gestalten der Wirklichkeit nicht entbehren; seinem gelehrten Fleiss war die Sammlung, seinem Scharfsinn die Sichtung massenhafter Stoffe eine lockende Aufgabe; sein umfassender Blick fand sich von der Betrachtung, sein architektonisches Talent von der wissenschaftlichen Durchdringung, seine Darstellungsgabe von der Schilderung geschichtlicher Zustände und Entwicklungen vorzugsweise angezogen. Zu

diesem entschiedenen inneren Beruf kamen aber im vorliegenden Fall noch die bedeutendsten äusseren Anregungen. Als Schwegler in Tübingen eintrat, waren eben durch Strauss' Leben Jesu die herrschenden Annahmen über den geschichtlichen Charakter der evangelischen Erzählungen mit seltener Kühnheit und Meisterschaft in Anspruch genommen, und es war ebendamit der Theologie die dringende Aufgabe gestellt worden, den Ursprung und die älteste Entwicklung des Christenthums auf's neue, und gründlicher als bisher, zu untersuchen. Schwegler selbst war von jenem epochemachenden Werke tief ergriffen worden. Er glaubte einzusehen, dass diese Kritik die nothwendige Spitze der ganzen Entwicklung sei, welche das Verhältniss der Theologie zur Philosophie bisher genommen habe, dass man entweder mit der evangelischen Kirchenzeitung diese ganze Entwicklung verwerfen oder mit Strauss ihr unvermeidliches Ergebniss ziehen müsse. Die mancherlei Massregeln, durch welche Staats- und Kirchenbehörden der Verbreitung straussischer Ansichten immer offener entgegentraten, machten auf ihn einen niederschlagenden und zugleich einen aufregenden Eindruck. „Es gehört Selbstentäusserung und hoher Muth dazu," bemerkt eines seiner Tagebuchblätter darüber, „in unsern Tagen die Wahrheit offen und rückhaltlos herauszusagen. Die Welt erschrickt davor." Und mit der ganzen Heftigkeit eines neunzehnjährigen Jünglings fügt er bei: „o dass ich dieses feige und hinterlistige Geschlecht zertreten könnte! Aber es wird auf den Dächern gepredigt werden, was man jetzt in den Kammern lispelt, es wird eine Zeit kommen, wo des Jahrhunderts eherne Zunge gelöst werden und Strauss nicht mehr isolirt stehen wird." Aber seltsam, in demselben Augenblick, wo er diess schreibt, kommt ihm der Zweifel, ob er dann noch Straussianer sein werde, und je anhaltender er sich mit dem „Leben Jesu" beschäftigt, um so mehr findet er daran auszusetzen, so dass er am Ende meint, er könnte wohl etwas eben so gutes schreiben, und schon jetzt getraute er sich eine solidere historische Grundlage aus dem evangelischen Text herauszudiviniren. Ja er trug sich selbst

mit einem Aufsatz für eine Zeitschrift, worin er die straussische Schrift besprechen und unbarmherzig damit umgehen wollte — welchen vorzeitigen Plan er dann aber doch wieder aufgab. Seine wissenschaftlichen Ueberzeugungen waren überhaupt um jene Zeit, in den ersten Jahren seines theologischen Cursus, in ein gewisses Schwanken gerathen. Während er grundsätzlich auf dem Boden des hegel'schen Systems stand, schien es ihm doch, dass dieses System der Persönlichkeit zu wenig einräume; er wirft die Frage auf, ob die Philosophie nicht christlicher werden sollte, er misstraut den Meinungen der Philosophen, er sucht ein neues theologisches Princip, durch welches die Theologie tiefer mit der Philosophie versöhnt, dem positiv religiösen Standpunkt eine grössere Berechtigung zuerkannt werde; er begeistert sich für die Idee der Kirche, er beachtet die Bedeutung des Bösen/ für die religiöse Weltansicht, er findet, dass eine treue Vertiefung in die Persönlichkeit Christi im praktischen Leben viel wirksamer sei, als ein abstraktes Moralprincip, denn wenn diese Persönlichkeit auch keine schlechthin absolute sei, so gehöre sie doch jedenfalls zu den vollendetsten der Weltgeschichte; er macht den Versuch, die Religion unter den praktischen Gesichtspunkt zu stellen, dass die Wahrheit in ihr erlebt werde; er findet, dass er selbst immer christlicher werde, ja einmal meint er sogar, so traurig es sei, so könne er doch nicht dafür stehen, ob er nicht einmal Pietist werde. Diese letztere Besorgniss war nun freilich gewiss überflüssig: zur pietistischen Form der Frömmigkeit fehlte Schwegler, nach Bildungsgang und Naturell, nicht weniger als alles. Aber soviel ergibt sich doch aus dem eben bemerkten, dass es ihm nicht länger möglich war, der positiven Religion gegenüber in jener ablehnenden Stellung zu verharren, die der angehende Philosoph zuerst angenommen hatte. Er war frühe an den herrschenden Vorstellungen irre geworden: er hatte das Knabenalter kaum verlassen, als er anch schon anfieng, zu zweifeln, und er beklagte es später, in dem Zeitpunkt, an dem wir jetzt stehen, dass er nicht allmählich vom Glauben zum Zweifel geführt worden sei, sondern

mit dem Zweifel und der Verneinung angefangen habe, und nun, nach einem positiven Halt lechzend, sich mit Mühe zur Position durchschlage. Die letztere war ihm jetzt allerdings Bedürfniss geworden; aber dieses Bedürfniss konnte seine Befriedigung bei ihm, seiner ganzen Natur nach, wieder nur auf dem theoretischen Weg finden. Was sich für ihn aus der Unzufriedenheit mit seinem bisherigen Standpunkt ergab, war nicht die Flucht vor der Wissenschaft; während sich vielmehr die meisten vor den Ergebnissen der straussischen Kritik nur dadurch zu retten wussten, dass sie allen kritischen Untersuchungen über die christliche Religion den Abschied gaben, folgerte er daraus richtiger, dass diese Untersuchungen in umfassenderer Weise betrieben und eben dadurch zu einem positiveren Ergebniss geführt werden müssen. Diese Aufgabe hatten aber auch schon ältere Männer in Angriff genommen, und niemand hatte sich ihr mit einem grösseren Aufwand von Scharfsinn und Gelehrsamkeit unterzogen, niemand löste sie in selbständigerer Weise und griff durch diese Lösung tiefer in den Gang der deutsch-protestantischen Theologie ein, als der, welcher unter Schwegler's theologischen Lehrern unbestritten die erste Stelle einnahm, und welcher schon als Vertreter der historischen Fächer sein Interesse vorzugsweise auf sich ziehen musste, Dr. Baur. Gerade in den Jahren, in welche Schwegler's Studienzeit fällt, wurde von diesem Gelehrten, neben umfassenden dogmen-geschichtlichen Arbeiten, eine Reihe der wichtigsten Untersuchungen über das Urchristenthum und seine Geschichte theils veröffentlicht, theils vorbereitet, und es wurde dieses Gebiet auch in den Kreis seiner Vorlesungen immer vollständiger hereingezogen; während zugleich ein freundlich gewährter und eifrig benützter persönlicher Verkehr einem Schüler von Schwegler's Wissbegierde volle Gelegenheit bot, die neuen Ansichten noch genauer an der Quelle selbst kennen zu lernen und an den Entdeckungen des Meisters sich lernend zu betheiligen. Kein Wunder, dass sich der empfängliche junge Mann den Ansichten und der historisch-kritischen Methode seines Lehrers mit allem Feuer

jugendlicher Entschiedenheit anschloss. Fand er doch hier alles, was seiner eigensten Natur zusagte: gelehrte Beherrschung eines reichhaltigen Materials, rücksichtslose Kühnheit und Schärfe der Kritik, grossartige geschichtliche Combinationen, einen seltenen Scharfsinn im Aufspüren verborgener Zusammenhänge, und alle diese Eigenschaften an einem Gegenstande von unermesslicher Bedeutung für die höchsten menschlichen Interessen bethätigt. Eine besondere Veranlassung zu diesen Studien gaben ihm in zwei aufeinanderfolgenden Jahren theologische Preisaufgaben, welche er mit so glücklichem Erfolg löste, dass ihm beidemale nicht allein der akademische Preis, sondern auch eine ungewöhnlich anerkennende Beurtheilung von Seiten der evangelisch-theologischen Fakultät zu Theil wurde. Die erste derselben betraf das Verhältniss des idealen und des historischen Christus, die zweite den Montanismus; durch jene war ein genaueres Eingehen auf die evangelische Christologie in ihren verschiedenen Formen, durch diese eine umfassende Beschäftigung mit der gesammten christlichen Literatur der zwei ersten Jahrhunderte und namentlich mit Tertullian's Schriften gefordert, welche am Ende gleichfalls wieder auf's vierte Evangelium zurückführte. Der letzteren Arbeit besonders hatte Schwegler die reichsten Anregungen zu verdanken: er selbst bemerkt gegen das Ende seiner Studienzeit, er mache täglich neue Entdeckungen, namentlich in Beziehung auf den neutestamentlichen Kanon. Aber seine Aussichten auf eine engere Anschliessung an's Positive giengen dabei freilich nur zum kleinsten Theil in Erfüllung; jene Entdeckungen, fügt das Tagebuch bei, seien eben lauter heterodoxe, und an diese Bemerkung knüpft sich ein sehr unmuthiger Ausfall auf das „Pfaffengeschmeiss, das einem den Mund kneble": so klar er auch einsah, was seinem äusseren Fortkommen förderlich wäre und was von den Mächten des Tages verlangt werde, so wenig verstattete ihm doch sein wissenschaftliches Gewissen, den Weg zu verlassen, welchen ihm der Gang seiner Studien nun einmal aufdrang. Seine Freude an der Theologie konnte aber natürlich durch die Wahrnehmung des Zwiespalts, in den

er sich mit der herrschenden Richtung versetzte, nicht gewinnen, und so kam ihm wohl einmal der Gedanke, sich nach Beendigung des theologischen Studiums noch auf die Jurisprudenz zu werfen, die ihm ohne Zweifel nach verschiedenen Seiten hin die günstigsten Aussichten eröffnet haben würde; indessen wurde dieser Gedanke aus inneren und äusseren Gründen nicht weiter verfolgt.

Gieng aber schon Schwegler's wissenschaftliche Entwickelung nicht ohne Anstoss vor sich, so war diess nach einer anderen Seite hin noch weniger der Fall. Es war unserem Freunde nicht beschieden, in seinem inneren Leben von einer Stufe zur andern in jener ruhigen und gemessenen Weise fortzugehen, deren sich gerade unter den Talentvollsten immer nur wenige Glückliche zu erfreuen haben. Er selbst bemerkt einmal über sich, und er betrachtete es als sein Unglück, dass er fast gar keine weiblichen und fast bis zum Ueberfluss männliche Elemente in sich habe. Oder genauer: es fehlte ihm auch nicht an jenen, aber es wurde ihm nicht leicht, das harmonische Verhältniss beider zu finden. Er besass von Natur ein weiches, zum Mitleid geneigtes, für Liebe und Freundschaft empfängliches Gemüth. Geselliger Verkehr mit anderen Menschen war ihm Bedürfniss, er suchte eine innigere Verbindung mit einzelnen, und wenn es ihm in der einen oder der anderen Beziehung nicht glückte, konnte sich ein heftiger Schmerz und eine verzehrende Sehnsucht seiner bemächtigen. Selbst solchen, die in jeder Beziehung tief unter ihm standen, konnte er eine Zuneigung schenken, wie man sie diesen Personen gegenüber nicht von ihm erwartet hätte: so nahm er sich z. B. eines äusserst heruntergekommenen Theologen, der ihm als Abschreiber diente, nach Kräften an, und sorgte für ihn, als er krank im Spital lag, und in einem eigenthümlichen humoristischen Vertrauensverhältniss stand er mit dem Barbier, der ihn jeden Tag bediente; dieser Mann behandelte aber freilich auch seine Kunst im höheren Styl, und die Würde und Bildung, mit der er sich umgab, machte ihn zu einer für Schwegler höchst erheiternden Erscheinung. Namentlich war er aber ein

grosser Kinderfreund und auch unter seinen Geschwistern besonders zärtlich gegen die zwei jüngsten, die als Kinder gestorben sind; gerade weil sich seine eigene scharfkantige Natur fremder Eigenthümlichkeit nicht so leicht anschmiegte, schien sich seine Neigung dem weichen und widerstandslosen Wesen der Kinder mit Vorliebe zuzuwenden. Wenn ihn daher Fernerstehende nicht selten für kalt und gemüthlos hielten, so war diess gewiss unrichtig. Allerdings waren aber in seinem Charakter die männlichen Züge durch Naturanlage und äussere Einflüsse schärfer ausgeprägt. Er besass nicht blos einen starken Willen, sondern auch kräftige Leidenschaften; es wurde ihm schwer, sich in Ansprüche, deren Recht er nicht zugeben konnte, zu fügen, andere sich vorgezogen zu sehen, solche, denen er sich geistig überlegen wusste, auf gleichem Fuss zu behandeln; er war von dem Ehrgeize beseelt, sich durch seine Leistungen auszuzeichnen, er selbst glaubte aber, dieser Ehrgeiz sei in seiner früheren Jugend stärker, als gut war, genährt worden; er war gewohnt, seine Ziele mit Energie zu verfolgen, er wollte seine Umgebungen mit sich fortreissen, und konnte einen Widerstand, der ihm entgegentrat, namentlich dann kaum ertragen, wenn es der Widerstand der Beschränktheit und Gleichgültigkeit war oder zu sein schien. Seinem scharfen Blick konnten fremde Schwächen nicht leicht entgehen, seine gross angelegte Natur wurde durch enge Verhältnisse gedrückt, sie war zum Zorne geneigt, wenn sich ihr die Schlechtigkeit, zur Verachtung, wenn sich ihr der Unverstand und die Mittelmässigkeit der Menschen aufdrängte. Frühe gewohnt, sich über sich selbst klar zu sein und sich von dem Zustand seines Innern Rechenschaft abzulegen, fand er sich durch die Reflexion, welche ihm zur andern Natur geworden war, in der Unbefangenheit seines Thuns nicht selten gestört, und er selbst macht sich einmal (in dem Tagebuch seiner Universitätszeit) in einem trüben Augenblick Vorwürfe darüber, dass er es nicht lassen könne, mit sich zu kokettiren, dass er ein Schauspieler sei, der beides, Publikum und Scene, in sich selbst habe. Es wäre freilich sehr ungerecht, wenn

man daraus schliessen wollte, es sei ihm mit seinen wissenschaftlichen Bestrebungen und mit der sittlichen Arbeit an sich selbst nicht ernst gewesen; gerade eine so herbe und übertriebene Selbstanklage beweist ja vielmehr das Gegentheil; aber das sieht man hieraus, dass es ihm auch von dieser Seite her mehr, als manchem andern, erschwert war, zu einer gleichmässigen und innerlich beruhigten Stimmung zu gelangen. Es begreift sich so, dass er in den Jahren, welche für die Entwickelung seines Charakters von der grössten Bedeutung waren, in seinen Universitätsjahren, von lebhaften inneren Bewegungen und Kämpfen nicht verschont blieb, so wenig auch die Regelmässigkeit seines äusseren Verhaltens im ganzen dadurch gestört wurde. Ein Tagebuch, welches er von 1837 bis 1840 mit der grössten Offenheit gegen sich selbst führte, lässt uns in ein Meer von unruhigen Gemüthserregungen hineinblicken. Bald ist es Unzufriedenheit mit sich selbst, bald sind es Irrungen mit andern, bald die Zustände des Seminars, bald ökonomische Verlegenheiten, die ihn in Aufregung versetzen. Er hat ein entschiedenes geselliges Bedürfniss, er sehnt sich nach einem Freunde, er fasst für einzelne eine lebhafte, selbst leidenschaftliche Neigung. Aber immer gestalten sich die geselligen Beziehungen unter seinen Commilitonen und seine eigene Stellung darin wieder anders, als er gewünscht hat; er macht die Erfahrung, dass die anderen kein rechtes Herz zu ihm fassen, dass eine gewisse Scheu sie von ihm entfernt hält, und wenn er den Freund gefunden zu haben glaubt, den er sucht, will es doch nie auf die Dauer gelingen, in das beruhigte Verhältniss ungetrübter Innigkeit mit ihm zu treten. Dann ergreift ihn wohl das schmerzliche Gefühl der Täuschung, er verzweifelt an sich selbst und an seinen Umgebungen, er sehnt sich aus den engen Verhältnissen der Anstalt und der Universität, welcher er angehört, in's Weite, aus der Gegenwart überhaupt in die Vergangenheit; er schwärmt mit Hölderlin, den er auch in der Nacht seines Wahnsinns aufgesucht hat, für Hellas; er macht sich Vorwürfe, dass er unter den Menschen, die ihn umgeben, lange nicht würdig, zurückhaltend,

kalt genug sei. Und doch kann er es nicht lassen, eben diese Menschen aufzusuchen, die Einzelnen zu lieben, während er sich zeitweise einbildet, er hasse die Menschheit; und doch sind ihm auch die provinciellen Beschränktheiten, von denen er sich beengt fühlt, so tief in's Fleisch gewachsen, dass es ihn in die äusserste Unruhe versetzt, wenn ihm die Befürchtung aufsteigt, er könnte seine Stelle an der Spitze seiner Jahresabtheilung im Tübinger Seminar nicht behaupten, oder kein ganz ausgezeichnetes Examen machen; und er selbst war sich klar genug über sich selbst, um zu wissen, dass er ein ächter Sohn seiner schwäbischen Heimath sei. Es lagen eben verschiedenartige Elemente in seinem Wesen, deren Ausgleichung ihm dadurch, dass er sich ihrer so deutlich bewusst war, nicht erleichtert, sondern erschwert wurde. In dem Wechsel seiner Stimmungen konnte es ihm selbst begegnen, abenteuerlichen Vorstellungen, für die er eigentlich gar nicht gemacht war, vorübergehend sein Ohr nicht ganz zu verschliessen. So hatte er einmal den Einfall, sich von einer Kartenschlägerin wahrsagen zu lassen, von deren Kunst er mancherlei gehört hatte, und so albern er die Person sonst fand, machte es doch auf ihn einen starken Eindruck, als er auf die Frage, wie alt er werde, die Antwort erhielt: 29 Jahre. Es zeigte sich dann freilich, dass ihn die Sibylle nur falsch verstanden hatte: sie meinte, er frage, wie alt er *sei*, und als ihr die Sache erklärt war, prophezeite sie ihm auf's freigebigste ein langes Leben; was freilich leider ebenso falsch war, als die erste Antwort (denn er war damals erst neunzehn) und als all das Glück, das sie ihm sonst noch weissagte. Indessen war das nur ein flüchtiger Einfall, dessen wir nicht erwähnen würden, wenn er nicht zeigte, dass es unserem Freunde auch an einer phantastischen Ader nicht ganz fehlte. Sofern es sich um seine ernstliche Meinung handelte, hatte er natürlich andere Mittel, seinen inneren Bedrängnissen zu entgehen, und das wirksamste von allen war die Arbeit. Schwegler war überhaupt eine Persönlichkeit, der es nur in der Thätigkeit, und in anstrengender Thätigkeit, wohl war. Sobald ihm

der Stoff oder der Trieb dazu ausgieng, überkam ihn das Gefühl der Erschlaffung, die Unruhe der Reflexion, die Unzufriedenheit mit sich selbst. Er konnte nicht thatlos geniessen, nicht behaglich in Empfindungen ausruhen; sein rastloser Geist hatte jedes Ziel in dem Augenblick überflogen, in dem er davor ankam, und was er sich auf's lebhafteste gewünscht hatte, verlor für ihn seinen stärksten Reiz, wenn er mit keinem Hinderniss mehr darum zu kämpfen hatte. Nur in der Anspannung seiner Kräfte gedieh die Schwungkraft seiner Seele, nur in der lebendigsten Bewegung kam er zur Ruhe. Er war eine von jenen männlichen Naturen, die so bedeutendes in der Welt leisten und so selten in ihr glücklich werden. Oder ihr Glück ist wenigstens anderer Art, als das der gewöhnlichen Menschen: es ist eben die Freude des Schaffens und Fortschreitens als solche, die Arbeit selbst, nicht die Erholung nach der Arbeit. Diese Arbeitslust bewährte Schwegler schon auf der Universität. Das gesellige Treiben und die Zerstreuungen des akademischen Lebens blieben ihm nicht fremd, aber sie befriedigten ihn nur wenig; sein eigentliches Lebenselement waren die Studien, denen er namentlich dann, wenn er eigene Arbeiten zu machen hatte, oft wochenlang den grösseren Theil der Nächte widmete. Je rastloser er arbeitete, je mehr das Bewusstsein seiner Leistungen ihn hob, um so stolzer und freudiger blickte er in die Zukunft, und nur wenn seine Kräfte durch übermässige Anstrengung erschöpft waren, oder wenn irgend ein sonstiger Grund ihn von der gewohnten Thätigkeit abhielt, traten jene trüben und leidenschaftlichen Stimmungen ein, die in seinen eigenen Aufzeichnungen wohl desshalb einen unverhältnissmässigen Raum einnehmen, weil er in den Zeiten der frischesten wissenschaftlichen Thätigkeit weit weniger in der Selbstbetrachtung verweilte. Er selbst machte sich die Ungleichmässigkeit seiner Studien zum Vorwurf, wie er denn auch nur wenige Vorlesungen regelmässig besuchte; und schon die zweijährige Beschäftigung mit umfangreichen Preisarbeiten musste hier eine gewisse Einseitigkeit herbeiführen. Dass er indessen kein Gebiet der Theologie

ganz vernachlässigt, und auch in denen, welchen er weniger Zeit widmete, sich leicht und rasch orientirt hatte, zeigte die glänzende Prüfung, mit der er im Herbst 1840 seine Studienzeit beschloss. Gleichzeitig erhielt er von der theologischen Facultät ausser dem wissenschaftlichen noch den ersten homiletischen und den ersten katechetischen Preis, — und er hatte auch wirklich diesen Uebungen alle Sorgfalt zugewandt —; und so fehlte es ihm am Schluss seiner Universitätsjahre nicht an vielfacher Anerkennung. Abgespannt von Arbeiten, aber hocherfreut und mit neuem Vertrauen zu seinem Glück zeichnet er diese Erfolge in sein Tagebuch ein, und doch ist sein letztes Wort der bezeichnende Ausruf: „Erringen ist süsser, als Besitzen!"

Im Lauf seiner Studienzeit hatte Schwegler seinen Vater verloren, der im Frühjahr 1839, während der Osterferien, einer langwierigen Krankheit erlegen war. Zwischen zwei so heftigen und so scharf ausgeprägten Naturen, wie hier Vater und Sohn waren, konnte es gerade wegen der Aehnlichkeit ihrer Charaktere nicht ganz an Reibungen fehlen, nachdem der jüngere von beiden gleichfalls zur Selbständigkeit zu erwachen begonnen hatte; und so fühlte sich Schwegler durch die Strenge der väterlichen Anforderungen und durch die Verstimmungen, welche eine natürliche Folge der Krankheit waren, nicht selten aufgeregt und gedrückt. Aber er lernte sich überwinden, und wenn er in den Ferien zu den Seinigen zurückkehrte, wusste er doch immer dem entmuthigten Kranken einen Trost, der bekümmerten Familie eine Aufheiterung zu bringen. Er sah, was vor allem seine Mutter litt, und er fühlte, was er ihr schuldig war. „Ich weiss," schreibt er nach einem solchen Besuch, nur ein halbes Jahr vor dem Tode des Vaters — „ich weiss, dass ich ihr Einziges bin, dass alle ihre Hoffnung auf mich gebaut ist, alle ihre Liebe mir angehört, ich weiss, was sie durchzumachen hat, und das drückt mir fast das Herz ab." Als die lange vorhergesehene Katastrophe eintrat, war er tief erschüttert. Auch die äussere Lage der Familie war beengend, und legte dem hochstrebenden Jüngling manches Opfer auf;

nicht das kleinste war für ihn das der Zeit, welche er auf die Ertheilung von Privatunterricht verwenden musste. Die gleichen Verhältnisse hemmten ihn auch nach dem Austritt aus dem Seminar in der Verfolgung seiner wissenschaftlichen Laufbahn: er war fast ganz auf sich selbst angewiesen, und da er doch über das Gewöhnliche hinausstrebte, so lag seine Zukunft in unbestimmten Umrissen vor ihm. Zunächst jedoch machte es ihm die Staatsunterstützung, durch welche in Würtemberg schon so manches Talent zum Nutzen des Ganzen gefördert worden ist, möglich, noch eine geraume Zeit seiner weiteren Ausbildung zu widmen. Er blieb vorerst noch drei Vierteljahre in Tübingen mit einer schriftstellerischen Arbeit beschäftigt. Einen ersten Versuch hatte er schon als Student gemacht durch einen Aufsatz: „Erinnerungen an Hegel“, welcher anonym in der Zeitung für die elegante Welt (1839, Nr. 35—37) erschien, und vielen Beifall fand; auch Rosenkranz hat ihn in Hegel's Leben (S. 287) berücksichtigt. Jetzt beschloss er, seine jüngste Preisabhandlung für den Druck zu bearbeiten. Sie erschien im Jahr 1841 unter dem Titel: „der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts“, und gleich diese Erstlingsschrift stellte die wissenschaftliche Bedeutung des Verfassers ausser Zweifel. Eine Reihe von Fragen, welche in die Untersuchung über die älteste christliche Kirche und über den Ursprung der neutestamentlichen Schriften tief eingreifen, war hier mit Geist und Schärfe erörtert; die Verhältnisse einer geschichtlich noch so dunkeln Zeit waren mit eindringender gelehrter Forschung beleuchtet; neue und fruchtbare Gesichtspunkte waren aufgestellt, wichtige Momente, welche bisher unbeachtet geblieben waren, aufgezeigt worden. Was man daher auch von den Ergebnissen halten mochte, die Schwegler gewonnen hatte: dass sein Buch mehr als eine gewöhnliche Probeschrift sei, dass Freunde und Gegner vielfache Anregung und Belehrung daraus schöpfen können, musste jedermann zugeben. Schwegler hatte die theologischen Lehrjahre mit einer Leistung beschlossen, die für seine Reife das günstigste Zeugniss ablegte, und es war Zeit für ihn, die

gelehrte Wanderschaft anzutreten, auf welche sich nach einem alten vom Staat geförderten Herkommen alljährlich eine Anzahl würtembergischer Theologen zu begeben pflegt. Sein Hauptziel war Berlin, wo doch immer weitere Verhältnisse, reiche Hülfsmittel und mannigfache Anregungen zu finden waren, wenn auch die Universität als solche ihre theologische und philosophische Blüthe schon um ein Jahrzehend hinter sich hatte. Doch war sein Plan nicht auf diese Stadt beschränkt: er gieng zuerst (1841, Anfangs Juli) nach München, das er schon früher besucht hatte, und verweilte hier fast einen Monat, um die dortigen Kunstschätze zu studiren, von verschiedenen Seiten und zum Theil von hochstehenden und bedeutenden Männern freundlich aufgenommen und gefördert. Von München aus nahm er seinen Weg über Wien und Prag. Erst am 3. Oktober traf er in Berlin ein. Er blieb hier in Gesellschaft einiger Landsleute bis in den Mai des folgenden Jahrs. Sein Absehen gieng aber dabei weit weniger auf Benützung der Vorlesungen, als auf Gewinnung erweiterter Anschauungen, auf genauere Orientirung in den wissenschaftlichen und literarischen Kreisen, auf Vervollständigung seiner Weltkenntniss und Weltbildung; zugleich hegte er die unbestimmte Hoffnung, dass sich ihm vielleicht hier auch für ihn selbst neue Wege eröffnen würden. Er kam nicht als Student, sondern als ein junger Gelehrter. So beschäftigten ihn denn auch hier literarische Arbeiten; eine Kritik von Neander's Geschichte des apostolischen Zeitalters, welche schon die allgemeinsten Umrisse seines späteren Werks über das nachapostolische Zeitalter enthält, erschien in den Deutschen Jahrbüchern (1842, 165 ff.), eine gehaltvolle Abhandlung über „die neuste johanneische Literatur“ in den ersten Heften der Theologischen Jahrbücher; eine Schrift über die herbartische Philosophie, die im ersten Entwurf bereits fertig war, ist nicht gedruckt worden. Um dieselbe Zeit trug sich Schwegler mit dem weitaussehenden Plan, eine Geschichte des byzantinischen Ostens zu schreiben, und er hatte bereits an der Sammlung des Materials mehrere Wochen hindurch eifrig gearbeitet, als ihn die

Schwierigkeiten zurückschreckten, mit welchen die Herbeischaffung der literarischen Hülfsmittel für ihn verknüpft war. Seine Freunde wollten sogar wissen, dass der Gedanke, sich in diesem Osten Zutritt zur diplomatischen Laufbahn zu suchen, kein blosser Scherz sei. Von den wissenschaftlichen und politischen Zuständen Berlins fand er sich im ganzen nicht befriedigt; die Macht und die Rücksichtslosigkeit der theologischen Reaktion machte auf ihn einen niederschlagenden Eindruck, die Charakterlosigkeit, mit der sich die meisten ihren Anforderungen fügten, die Furchtsamkeit, welche selbst unter den freier Denkenden viele von einem männlichen Auftreten zurückhielt, widerte ihn an, und was er sich von Berlin für sich selbst versprochen hatte, gieng nur zum kleinsten Theil in Erfüllung. Früher, wenn ihn die Verhältnisse des Tübinger Seminars drückten, hatte er alle Hoffnungen auf Berlin gesetzt, dort hatte er leichter zu athmen und sich freier zu bewegen gedacht. Statt dessen fand er die Luft dumpfer, die Ansichten beschränkter, die Menschen ihrer Mehrzahl nach kleiner, als in der Heimath; selbst die wissenschaftliche Arbeit war ihm hier durch die Umstände weit mehr erschwert; davon ohnedem, dass für seine eigene Zukunft hier nichts zu machen sei, musste er sich bald überzeugen. War ihm doch selbst der persönliche Verkehr durch die Engherzigkeit der Parteien und das Vorurtheil gegen die Tübinger Theologen so erschwert, dass er sich fast ganz auf die wissenschaftlichen Gesinnungsgenossen beschränkt fand; diese allerdings nahmen ihn mit Zuvorkommenheit auf, und schon sein Montanismus hatte ihm bei ihnen einen guten Namen gemacht. Doch versäumte er es nicht, die reichen Bildungsmittel der Hauptstadt nach den verschiedensten Seiten hin zu benützen, und er wandte in dieser Beziehung namentlich den bildenden Künsten alter und neuer Zeit seine Aufmerksamkeit zu. Ebenso ergriff er später die Gelegenheit zum Studium der niederländischen Kunst, indem er auf der Rückkehr Holland, Belgien und den Rhein besuchte. Auch England sehen zu können, hatte er lebhaft gewünscht, und sich in dieser Aussicht in Berlin auf

die englische Sprache gelegt; seine Verhältnisse nöthigten ihn jedoch, auf diesen Wunsch zu verzichten und sich neben den Niederlanden auf Deutschland, wo er natürlich besonders die Universitäten aufsuchte, zu beschränken.

Während Schwegler in Berlin war, wurde ihm von dem Fürsten von Löwenstein-Wertheim eine Pfarrstelle angeboten. So dankenswerth aber dieses Anerbieten auch war, und so erwünscht die Annahme desselben seiner Familie hätte sein müssen, so stand doch ein solcher Schritt mit allen seinen Lebensplanen zu sehr im Widerspruch, als dass er sich dazu entschliessen konnte, und seine treu besorgte Mutter wollte schliesslich gleichfalls lieber ihre Wünsche und ihren Vortheil zum Opfer bringen, als ihm die Laufbahn verschlossen sehen, zu der ihn sein innerer Beruf hinzog. Dass es aber hiebei nicht ohne Schwierigkeiten für ihn abgehen werde, zeigte sich freilich gleich nach seiner Rückkehr in die Heimath (August 1842). Er bemühte sich zunächst um eine Verwendung im Kirchendienst oder im höheren Lehrfach, welche ihm die nöthige Musse liesse, und ihm durch die Nähe einer Bibliothek die Mittel gewährte, um seine gelehrten Studien und seine literarischen Plane weiter zu verfolgen. Da sich aber einige Monate lang keine geeignete Stelle finden wollte, entschloss er sich, im Herbst 1842 nach Tübingen überzusiedeln, von wo er zugleich drei Vierteljahre lang die kirchlichen Geschäfte in dem nahen Bebenhausen besorgte; weitere Subsistenzmittel gewährten vorerst Correcturarbeiten für Peschier's Dictionaire. Schwegler kehrte so zunächst in der bescheidensten Stellung auf den Boden zurück, der ihn geistig grossgenährt hatte, und auf dem sein übriges Leben verlaufen sollte.

Es hatte sich um diese Zeit in Tübingen eine Anzahl jüngerer Männer von freien Grundsätzen und wissenschaftlichem Streben zusammengefunden, die als Lehrer in verschiedenen Facultäten wirkten, und auch als Schriftsteller, zum Theil in eigenen Zeitschriften, ihren Ansichten Geltung zu verschaffen suchten. Einige derselben waren bereits angestellt, die meisten hatten damals noch als Privatdocenten, oft unter

lebhaftem und langjährigem Widerstand, um die Stellung zu ringen, die sie in der Folge denn doch alle innerhalb oder ausserhalb Würtembergs gefunden haben. Die einen kamen aus der Schule der Hegel'schen Philosophie, andere waren von empirischer Forschung ausgegangen; aber wie jene die philosophische Spekulation durch Kritik und Geschichtsforschung zu ergänzen suchten, so strebten diese nach einer wissenschaftlichen Verknüpfung und Erklärung der Thatsachen. So war bei aller Mannigfaltigkeit der Fächer und der Ansichten doch eine überwiegende Verwandtschaft der wissenschaftlichen Denkweise vorhanden. Dazu kamen vielfache persönliche Verbindungen und Universitätsfreundschaften, Gleichheit der akademischen und der gesellschaftlichen Verhältnisse. Es war natürlich, dass unter diesen Umständen der grössere Theil der Genannten in einen engeren persönlichen Verkehr trat; andere schlossen sich an, meist gleichfalls jüngere Männer in verschiedenen Lebensstellungen; ab und zu kamen Fremde hinzu, die sich länger oder kürzer in Tübingen aufhielten, und es bildete sich so ein bunter und munterer Kreis mit wechselnder Peripherie, der aber doch seinen festen Mittelpunkt an den Stammgästen hatte, welche sich jeden Abend und theilweise auch Mittags zusammenfanden, um sich in heiterem Gespräch von der Tagesarbeit zu erholen. Da gab es denn in der Regel eine belebte Unterhaltung, in der literarische und persönliche Mittheilungen, wissenschaftliche und politische Gespräche, gute und schlechte Scherze sich drängten; die Gegner wurden nicht geschont, was die kleine Universitätsstadt an Neuigkeiten bot, war sicher hier zu finden; der Ton war der ungezwungenste, man sprach sich freimüthig, auch wohl rücksichtslos und derb aus; aber weil man sich im allgemeinen schätzte und zusammenpasste, wurden Misstöne leicht überwunden, und ein gutmüthiger Humor wusste auch das widrige zu versöhnen und über die unangenehmen Erfahrungen, von denen die meisten Theilnehmer zu erzählen hatten, hinwegzuheben. Es war ein fröhliches Zusammenleben, eine Nachblüthe der Universitätsjahre, der es doch auch schon an Früchten nicht fehlte, eine

Zeit reich an Bestrebungen und Planen, an Hoffnungen, Täuschungen und Erfolgen. Auch Schwegler trat bald in diesen Kreis ein und behauptete darin seine eigene Stellung. Einer der Stilleren in der Gesellschaft wurde er gewöhnlich nur dann gesprächig, wenn die Unterhaltung eine literarische, wissenschaftliche oder politische Wendung nahm, und besonders wenn sich eine eingehendere Debatte entspann; an manchem Abend sass er schweigsam, durch seine Lage verstimmt oder mit seinen Arbeiten und Planen beschäftigt; aber doch entgieng das Gespräch der übrigen seiner Aufmerksamkeit nicht, und unversehens warf er oft ein treffendes Wort dazwischen. Die anderen liessen ihn in seiner Eigenthümlichkeit gewähren; einzelne kamen ihm persönlich und wissenschaftlich näher; alle achteten die Tüchtigkeit seines Charakters und die seltenen Eigenschaften seines Geistes. Konnte er daher auch unter seinen Freunden für die Ungunst der sonstigen Verhältnisse keinen vollen Ersatz finden, so wurde es ihm doch durch den Umgang mit denselben ohne Zweifel wesentlich erleichtert, sie zu ertragen.

Von Schwegler's wissenschaftlicher Thätigkeit in dieser Zeit zeugten zunächst mehrere werthvolle Abhandlungen in den Theologischen Jahrbüchern. Bald aber sollte sich ihm eine neue und eigenthümliche literarische Wirksamkeit eröffnen. Mehrere von den jüngeren Lehrern der Universität, meist aus dem ebenbezeichneten Kreise, trugen sich schon länger mit dem Plan einer Zeitschrift, welche die Fragen der Zeit und die hervorragenden Erscheinungen der Literatur und der Kunst in ähnlicher Form, aber in massvollerer Haltung, als die einst so bedeutenden, jetzt immer mehr einem unbesonnenen Radikalismus verfallenden Deutschen Jahrbücher, besprechen, und so die fortschreitende Wissenschaft beim grösseren Publikum vertreten sollte. Durch die polizeiliche Unterdrückung der Deutschen Jahrbücher ward die Verwirklichung dieses Planes beschleunigt, und mit dem Juli 1843 wurden die ersten Nummern von den Jahrbüchern der Gegenwart ausgegeben, welche erst zu Stuttgart, seit 1844 zu Tübingen erschienen und bis

in das Jahr 1848 sich erhielten. Für die Redaktion wusste man keinen geeigneteren Mann zu finden, als unsern Freund, wiewohl er unter den Begründern der Zeitschrift an Jahren weit der jüngste war, und der Erfolg hat gezeigt, wie glücklich diese Wahl war. Wenn die Jahrbücher der Gegenwart in der periodischen Literatur jener Zeit eine anerkannte und achtungswerthe Stellung einnahmen, wenn sie die Sache des wissenschaftlichen, religiösen und politischen Fortschritts mit Muth und Besonnenheit führten, wenn sie viele Namen vom besten Klang unter ihren Mitarbeitern zählten, wenn sie ihre anfangs noch etwas ungelenke, literaturzeitungsartige Gestalt nach wenigen Monaten mit einer freieren und ansprechenderen Form vertauschten, so haben sie diess nicht zum geringsten Theile der Einsicht und dem Takt ihres Herausgebers zu verdanken. Seine eigenen Arbeiten für dieselben, grösstentheils politischen Fragen gewidmet, zeigten eine ungewöhnliche publizistische Befähigung. Festigkeit der Grundsätze, Grossartigkeit der Auffassung, männliche Reife des Urtheils zeichnen sie aus; mit gesunder Einsicht in die Natur und die Bedingungen des Staatslebens wird jederzeit nur das Mögliche und Lebensfähige angestrebt; die Darstellung ist klar und durchsichtig, die Sprache charaktervoll, würdig und bestimmt, wo es der Gegenstand fordert schwungvoll und sogar glänzend; die Polemik schlagend und durch die Ueberlegenheit ihres Tons und ihrer Beweisführung nicht selten vernichtend. Wäre Schwegler in die Lage gekommen, sich in grösserem Umfang und auf einem bedeutenderen Felde der publizistischen Thätigkeit zu widmen, so würde er unbedenklich den Musterschriftstellern dieses Faches zugezählt werden.

Für ihn jedoch waren diess blosse Nebenarbeiten, als seinen eigentlichen Beruf betrachtete er fortwährend den wissenschaftlichen. Um sich hiefür eine weitere Wirksamkeit und eine akademische Stellung zu sichern, habilitirte er sich im Herbst 1843 als Privatdocent bei der philosophischen Facultät mit einer gelungenen Abhandlung über Plato's Gastmahl. Doch hatte er es zunächst mehr auf die schriftstellerische, als

auf die Lehrthätigkeit abgesehen, und überdiess liess sich erwarten, dass er bald, wie er wünschte, als Repetent an dem evangelisch-theologischen Seminar werde eintreten können. Wiewohl aber kein anderer gegründetere wissenschaftliche Ansprüche auf eine solche Verwendung hatte, als Schwegler, so fand doch die Oberkirchenbehörde seine theologischen Ansichten mit der Richtung, welche man den künftigen Kirchendienern zu geben wünschte, zu wenig im Einklang; und es half ihm nichts, dass er jene Ansichten nie anders, als in streng wissenschaftlicher Weise, geäussert hatte, dass andere zu den gleichen Ansichten ohne Gefahr für ihre Stellung sich bekannten, dass die Schrift, worin er sie zuerst vortrug, von der competentesten Behörde, der theologischen Facultät, eines Preises würdig befunden war, dass einzelne von denen, welche jetzt amtlich und ausseramtlich gegen ihn wirkten, kurz zuvor den Antrag auf seine Anstellung selbst mit unterstützt hatten: er wurde mit der Repetentenstelle übergangen. So empfindlich aber diese Massregel unter seinen Verhältnissen für ihn sein musste, so wenig liess er sich dadurch entmuthigen oder von dem geraden Wege seiner Ueberzeugung abdrängen; vielmehr unternahm er eben jetzt (1844 — 45) eine Arbeit, welche nicht allein von seinem Talent, sondern auch von seinem wissenschaftlichen Muth einen glänzenden Beweis liefert, sein zweibändiges Werk über das nachapostolische Zeitalter. Schwegler stellt sich hier die Aufgabe, aus den ältesten christlichen Schriften, wie uns diese theils im Neuen Testament theils ausser demselben vorliegen, die Parteiverhältnisse, die Kämpfe und die Entwicklung der christlichen Kirche, vom apostolischen Zeitalter an bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts, nachzuweisen; er will das Geschichtsbild, dessen Grundzüge zuerst Baur entworfen hatte, genauer ausführen, er will uns an der Hand der Literatur eine Gesammtanschauung von der innern Geschichte unserer Religion in jenem Zeitraum verschaffen. Jene positive Geschichtsansicht über den Ursprung des Christenthums, welche er schon beim Beginn des theologischen Studiums angestrebt, und von der er dann in

seinem Montanismus ein bedeutendes Bruchstück bearbeitet hatte, sollte jetzt zwar nicht vollständig entwickelt werden; — die Untersuchung über den Stifter des Christenthums war vom Plan der Schrift ausgeschlossen, und Schwegler glaubte überhaupt nicht, dass sie sich zu einem sicheren Resultat führen lasse; auf den paulinischen Lehrbegriff gieng er nicht näher ein, und die wichtigen gnostischen Systeme wurden nur im Vorübergehen berührt; — aber doch sollte, so weit es unsere Quellen erlauben, gezeigt werden, wie sich die christliche Gemeinde seit dem Tod ihres Stifters allmählich zur katholischen Kirche fortbildete, wie aus den Religionsvorstellungen der ersten Christen die Dogmatik des zweiten Jahrhunderts erwuchs. Die Ergebnisse dieser Untersuchung lagen nun aber freilich von dem gewöhnlichen Wege weit ab. Das älteste Christenthum wollte ihr zufolge nichts anderes sein, als die Vollendung des Judenthums, es war Judenchristenthum, und näher essenisch gefärbtes Judenchristenthum, Ebjonitismus. Erst Paulus ist es, welcher die Autonomie und Universalität des Christenthums zur Anerkennung gebracht hat; aber auch nach ihm blieb der Ebjonitismus noch lange die herrschende Denkweise in der Kirche, wenn er auch seine schroffsten Ansprüche und Grundsätze allmählich aufgab; erst nach einem langen Kampfe gelang es dem Paulinismus, so weit durchzudringen, dass das Wesentliche seiner Grundsätze anerkannt wurde; doch kam er auch jetzt noch keineswegs zur Alleinherrschaft, das Judenchristenthum blieb vielmehr ein wesentliches Element der christlichen Religion, und nur aus einer Vermittlung beider Richtungen, aus gegenseitigen Zugeständnissen der einen an die andere, aus einer allmählichen Verschmelzung ihrer dogmatischen Anschauungen, ihrer Einrichtungen und ihrer Grundsätze, entstand um die Mitte und nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts die gesammtchristliche oder katholische Kirche und mit ihr jene Dogmatik, welche den Gegensatz der Parteien in der gemeinsamen Verehrung des menschgewordenen Logos aufhebt. Die verschiedenen Stufen und Wendungen dieses Parteikampfs und seiner

Vermittlung spiegeln sich nicht blos in der ausserkanonischen, sondern auch in der kanonischen Literatur ab: auch die neutestamentlichen Schriften sind Denkmale von den kirchlichen Zuständen und dem dogmatischen Bewusstsein verschiedener Generationen; die jüngste derselben, der zweite Petrusbrief, führt bis gegen das Ende, das Johannesevangelium bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts herab; dem apostolischen Zeitalter gehören nur die vier wichtigsten paulinischen Briefe und die Apokalypse an; zwischen diesen Grenzpunkten liegen die übrigen, theils der Darstellung und Vertheidigung, theils der Vermittlung des judenchristlichen und paulinischen Standpunkts gewidmeten Bücher. Diess sind die leitenden Gedanken eines Werks, dessen Inhalt übrigens viel zu reich und mannigfaltig ist, als dass sich in der Kürze eine genauere Vorstellung davon geben liesse. Es war zu erwarten, dass diese Ergebnisse bei der überwiegenden Mehrzahl der Theologen fast nur Widerspruch finden würden; und gewiss ist manches darin, was der Berichtigung, der Ergänzung, der näheren Ausführung und Begründung bedurfte, so richtig auch ohne Zweifel die Grundgedanken, und so treffend die meisten von den Wahrnehmungen sind, auf die Schwegler seine Ansicht gestützt hatte. Aber das konnten selbst Gegner, wenn sie gerecht sein wollten, nicht läugnen, dass das „nachapostolische Zeitalter“ ein gelehrtes, geistvolles, vortrefflich geschriebenes Werk sei, das für seine Zeit eine mehr als gewöhnliche Bedeutung habe. Unsere Bewunderung für diese Leistung muss aber um so höher steigen, wenn wir erwägen, dass jene 57 Bogen starke Schrift in weniger als sechs Monaten niedergeschrieben wurde; eine Raschheit der schriftstellerischen Hervorbringung, wie sie auch nach den umfassendsten Vorarbeiten doch nur durch jenen eisernen Fleiss, jene Leichtigkeit der Darstellung und jene vollendete Herrschaft über den Stoff möglich war, deren sich Schwegler in einem seltenen Grade rühmen konnte.

Das „nachapostolische Zeitalter“ bildet in zweifacher Hinsicht den Abschluss von Schwegler's theologischer Thätigkeit:

einmal, sofern er seine früheren Untersuchungen hier vervollständigt zu einem Ganzen zusammenfasste, und sodann, weil er mit dieser Arbeit wirklich von der Theologie Abschied nahm, um sich andern Fächern zuzuwenden; denn was er später dahin einschlagendes drucken liess, seine Ausgaben der Clementinischen Homilieen (1847) und der Eusebianischen Kirchengeschichte (1852), das kann theils ebenso gut zur Philologie gerechnet, theils an allgemeiner Bedeutung, so verdienstlich es auch an sich ist, doch den früheren Schriften nicht an die Seite gestellt werden.

Noch ehe der Druck des „nachapostolischen Zeitalters" vollendet war, sehen wir den vielseitigen und unermüdlichen Verfasser bereits wieder mit einer neuen Arbeit auf einem weit entlegenen Gebiete beschäftigt, einer Ausgabe, Uebersetzung und Erläuterung der aristotelischen Metaphysik, welche 1847 und 1848 in vier Theilen erschien. Auch dieses Werk ist in seiner Art ausgezeichnet, und es wird wegen der sorgfältigen und scharfsinnigen Feststellung des Textes, für welche freilich neue handschriftliche Hülfsmittel nicht benützt werden konnten, wegen der erfolgreichen Bemühungen um die Erklärung schwieriger Stellen, wegen der eingehenden Entwicklung der philosophischen Begriffe, auch neben dem gleichzeitig erschienenen Commentar von Bonitz, mit dem es sich vielfach berührt und ergänzt, immer geschätzt werden. Um die gleiche Zeit (1847) erschien ferner als ein Theil der Stuttgarter Encyklopädie Schwegler's kurze Geschichte der Philosophie, welche sich durch die geistreiche, lichtvolle und übersichtliche Behandlung ihres Gegenstandes solchen Beifall erwarb, dass schon im Lauf der ersten zehn Jahre drei starke Auflagen von zusammen 7000 Exemplaren nöthig wurden; die letzte derselben besorgte Prof. C. Köstlin unmittelbar nach dem Tode des Verfassers, unter Benützung seines Nachlasses. Auch in's Englische und in's Dänische ist das Buch übersetzt worden.

Im Februar 1846 unterbrach Schwegler seine Arbeiten, um einen lange gehegten Wunsch zu verwirklichen, zu dessen Ausführung ihm sein „nachapostolisches Zeitalter" die Mittel

verschaffte, eine Reise nach Italien. Ein fünfmonatlicher Aufenthalt in diesem klassischen Lande, den er auf's gewissenhafteste benützte, gewährte ihm reiche Anregung und Belehrung. Nachdem er Mailand, Parma, Bologna, Florenz und andere merkwürdige Punkte Oberitaliens besucht hatte, verweilte er längere Zeit in Rom, mit antiquarischen und Kunststudien eifrig beschäftigt; von da gieng er nach Neapel, machte in der Junihitze ohne Schaden für seine Gesundheit zu Pferde die beschwerliche Reise um die sicilische Küste, und kehrte über Florenz, Venedig und München zurück. Neben der Kenntniss von Land und Leuten, und neben der Erweiterung seiner Kunstanschauungen, hatte er es bei dieser Reise namentlich auf Vorstudien für eine römische Geschichte abgesehen, deren Plan in Rom selbst bei ihm vollends zur Reife gedieh; wäre diese vollendet, so dachte er auf seinen Jugendgedanken, die Bearbeitung der byzantinischen Periode, zurückzukommen, und wenn ihm das Schicksal ein längeres Dasein vergönnt hätte, so war er ohne Zweifel diesen beiden Aufgaben, von denen jede ein gewöhnliches Menschenleben ausfüllen könnte, gewachsen. Von den Italienern selbst war er wenig erbaut, und über den moralischen Zustand der römischen und süditalienischen Bevölkerung machte er sich keine Illusionen. So schreibt er z. B. aus Neapel: „Im ganzen ist Neapel hinter meiner Erwartung zurückgeblieben, und der schurkische Charakter des Volks, von dem man sich in der Ferne gar keinen Begriff machen kann, verbittert dem Fremden jeden längern Aufenthalt. Ueberhaupt sind die Apologieen und Lobpreisungen des italienischen Volkscharakters, wie sie neuerdings Mode geworden, namentlich durch Mittermaier's Buch, eitel erlogenes Zeug und eine Deutschmichelei: wenn man die dürre und nackte Wahrheit sagen will, so sind die Italiener durch die Bank — höchstens etwa die Toscaner ausgenommen, die geistig und moralisch höher stehen — Schufte. Diese Unredlichkeit im Handel und Wandel, diese moralische Unzuverlässigkeit, diese Roheit und Ignoranz, dieses Gemisch von Bigotterie und Frivolität, worauf man überall stösst, flösst dem Deutschen bald

einen gründlichen Ekel ein; ich wenigstens habe das Volk vollkommen satt. Vorgestern wurde ich von einem gemeinen Kerl, der sich mir als Cicerone für das sog. Grab Virgil's aufdringen wollte, den ich aber abwies, weil ich den Weg gut kannte und schon einmal dort gewesen war, fast geprügelt und auf's empörendste insultirt, als ich ihm ein Trinkgeld verweigerte. S. erzählte mir, dass dergleichen hier unzähligemale vorkomme und er selbst vor einigen Wochen von einem Fiaker, dem er eine Ueberforderung abschlug, mit Steinen geworfen worden sei. Bei der Polizei zu klagen, hilft nichts, wenn man den Polizeibeamten nicht besticht. Deutsche, die seit längerer Zeit hier leben, können mir nicht genug sagen von der entsetzlichen Corruption, die durch alle Stände geht. Alles, alles ist hier feil, und umgekehrt, ohne Geld ist nichts zu erreichen, nicht einmal das einfachste Recht.“ Es versteht sich, dass er selbst diese Urtheile, welchen man den Unmuth deutlich anfühlt, nicht für mehr als für das Ergebniss seiner persönlichen Erfahrungen und Erkundigungen ausgegeben, dass er schwerlich jedes Wort darin vertreten, oder ihre Allgemeingültigkeit, namentlich in Betreff der Bewohner von Oberitalien, behauptet haben würde; hier führe ich sie zunächst nur als einen Beweis seiner Missstimmung und des Eindrucks an, welchen er von den Italienern erhalten hatte. Besonders widerwärtig war ihm die volksthümliche Erscheinung des dortigen Katholicismus, und es war insofern eine doppelt verlorene Mühe, die sich einige römische Geistliche gaben, ihn zur katholischen Kirche zu bekehren. „Der Anblick des italienischen Fetischdienstes“, heisst es in dem schon erwähnten Briefe, „hat meine antitheologische Schärfe um vieles vermehrt;“ und eine Beschreibung der Festlichkeiten in der Charwoche, die ihn im übrigen lebhaft interessirten, schliesst nach Erwähnung der Peterskirchenbeleuchtung und der Girandola mit den Worten: „Mit diesen Spektakelstücken schloss die sog. heilige Woche, die eigentlich in Rom ein ununterbrochenes Spektakelstück, ein blosser Gegenstand neugieriger Schaulust, eine Reihe von Ceremonien ohne Andacht und religiöse Weihe ist.“ Das

moderne Rom liess ihn überhaupt ziemlich kalt; nur das alte Rom, fand er, verleihe dem jetzigen einen eigenthümlichen Glanz und Reiz, und allen Spuren der alten Geschichte und Kunst gieng er mit jener Rastlosigkeit nach, mit der er alles zu verfolgen pflegte, was er einmal ergriffen hatte. In dem jetzigen Italien sprach ihn weit am meisten Florenz an, die einzige italienische Stadt, von der er rühmt, dass er gerne dort gewesen sei. Der gefällige Charakter der Einwohner, die Wohlfeilheit des Lebens, die schöne Lage des Ortes, der Reichthum an Kunstschätzen und historischen Erinnerungen machte diese Stadt für ihn zu einem höchst angenehmen Aufenthalt. Mit den Deutschen in Italien war er im allgemeinen, so weit er sie kennen gelernt hatte, gleichfalls nicht zufrieden, und nur wenige waren darunter, die einen so wohlthuenden Eindruck auf ihn machten, wie der alte treffliche Maler Reinhard. Seine persönlichen Erfahrungen waren auch hier nicht günstig; gerade in Rom, wo er am meisten mit Deutschen in Verkehr gekommen war, hatte er zwar mehr als Einen wackern und gebildeten Mann getroffen, zugleich hatte er aber in dem Treiben der gelehrten Coterieen so viel Menschliches entdeckt, dass seine Meinung von denselben nicht wenig herabgestimmt wurde. So gross auch der geistige Gewinn der Reise war, seine Ansicht von den menschlichen Dingen und seine Gemüthsstimmung war dadurch nicht heiterer geworden.

Leider fand er aber auch im Vaterland für seine Person keine erfreulichen Verhältnisse. Die Furcht vor allem und die Gereiztheit gegen alles, was man Hegelianer nannte, hatte eben damals in Würtemberg in den massgebenden Kreisen ihren Höhepunkt erreicht; von verschiedenen Seiten und aus verschiedenen Beweggründen wurde diese Stimmung, nicht immer mit den löblichsten Mitteln, genährt und benützt; Schwegler selbst und mehrere von seinen näheren Freunden hatten in den letzten Jahren unter derselben empfindlich zu leiden gehabt, und auch für die Zukunft schienen sich ihm keine besseren Aussichten zu eröffnen. Um seinen weitschichtigen wissenschaftlichen Arbeiten mit der nöthigen Musse

obliegen zu können, wünschte er sich sehnlich eine äussere Stellung, die ihn in seiner Existenz wenigstens nothdürftig sicherte und ihm die Nothwendigkeit eines raschen literarischen Erwerbs ersparte; um seinerseits nichts zu versäumen, widmete er sich mit verstärktem Eifer der akademischen Thätigkeit; aber selbst die bescheidensten Wünsche fanden längere Zeit keine Erfüllung; erst zu Ende des Jahres 1847 eröffnete sich ihm die untergeordnete Stelle eines Bibliothekars an dem evangelischen Seminar, und erst das Jahr 1848 brachte ihm (den 4. Juli) durch seine Ernennung zum ausserordentlichen Professor für römische Literatur und Alterthümer die längst verdiente Anerkennung. Von jetzt an hatte er keinen Grund mehr, über seine äussere Stellung zu klagen: er hatte, was er zunächst bedurfte, ein bescheidenes, aber doch sorgenfreies Auskommen, einen akademischen Wirkungskreis, Musse für seine Arbeiten; er durfte sich ohne Zweifel noch immer auf Kämpfe gefasst machen, er war vielleicht fortwährend missliebig, aber seine Lage war doch nicht mehr die eines Zurückgesetzten, eines Verfolgten. Leider hatten aber seine bisherigen Erlebnisse nur zu tiefe Spuren in seinem Gemüthe zurückgelassen, und manche Umstände waren dazu angethan, die alte Missstimmung wach zu erhalten und neue zu erzeugen.

In erster Linie steht unter diesen der Gang der öffentlichen Angelegenheiten. Die überwältigende Bewegung des Jahrs 1848 musste einen Mann von Schwegler's politischem Sinn, welcher die Begeisterung für Grösse und Freiheit des Vaterlandes zwar zur Schau zu tragen verschmähte, für den sie aber nur um so mehr innerste Herzensangelegenheit war, einen Mann, der bis dahin auch persönlich so viel zu ertragen und zu kämpfen gehabt hatte, auf's tiefste ergreifen. Aber auch jetzt bewährte sich die Stärke seines Charakters und die Ueberlegenheit seines politischen Blickes: so lebhaft er wünschte, dass jene Bewegung zu einem heilbringenden Ziele führe, so täuschte er sich doch keinen Augenblick über die vorhandenen Hindernisse und Gefahren. Fast noch in den Märztagen selbst, und noch vor dem Zusammentritt des Frankfurter Parlaments,

sprach er es in den Jahrbüchern der Gegenwart wiederholt aus, dass die Lage Deutschlands eine furchtbar ernste und gefahrdrohende sei; er trat den Täuschungen der herrschenden Meinung mit aller Verstandesschärfe entgegen, er bat und beschwor, das Nothwendige unverweilt zu thun und mit dem Möglichen sich zu begnügen, vor allem nach Einheit und Macht zu streben, und die Sorge für grössere Freiheit, wenn nöthig, der Zukunft zu überlassen. Er selbst verbarg es nicht, so sehr er damit anstossen musste, dass ihm die einfache monarchische Einheit, mit Preussen an der Spitze, das liebste wäre; da er sich aber von der Unausführbarkeit dieses Planes überzeugte, sprach er sich für den Siebzehnerentwurf aus. Mochte ihn aber auch die spätere Wendung der deutschen Frage weniger überraschen, als die meisten, so traf sie ihn darum doch nicht weniger schmerzlich. Der Schiffbruch aller der Hoffnungen, deren auch der Nüchternste bei dem stürmischen Aufflammen des Volksgeistes und dem plötzlichen Umschwung aller Verhältnisse sich nicht erwehren konnte, die steigende Macht der kirchlich-politischen Reaktion, die sittliche Erschlaffung, welche der leidenschaftlichen Erhebung so rasch folgte, die Gleichgültigkeit der Gegenwart gegen die ideellen Interessen lastete schwer auf ihm; seine Urtheile über die Menschen wurden immer herber, seine Ansicht vom menschlichen Leben, seine Erwartungen über die Zukunft unseres Volks immer trüber. Dazu kamen manche unangenehme Erfahrungen in seinem Amte: er klagte über den Stand der würtembergischen Philologie, über die laue Aufnahme seiner Vorschläge zur Abhülfe, über die Vernachlässigung der philosophischen und humanistischen Studien, er hatte auch persönlich manche Verdriesslichkeiten, die er ohne Zweifel schwerer nahm, als sie es verdienten. Auch die geselligen Verhältnisse seines Wohnortes befriedigten ihn immer weniger: von den alten Freunden waren viele im Laufe der Zeit abgegangen, manches erfreuliche Verhältniss war durch die politischen Gegensätze oder durch sonstige Umstände gestört worden, und neue Verbindungen anzuknüpfen, welche über das Alltägliche hinausgiengen, fühlte er wenig

Neigung. Was ihm aber, vollends in der kleinen und ziemlich einförmigen Stadt, allein einen Ersatz geben konnte, und was ihn auch mit andern in einem lebhafteren Verkehr erhalten haben würde, die eigene Häuslichkeit, fehlte ihm. Nicht als ob er an sich keinen Sinn dafür gehabt hätte; aber früher stand seine äussere Lage allen Wünschen, die sich etwa nach dieser Seite hinneigten, im Wege, und später sagte er sich wohl bisweilen, er sollte eine Frau haben, aber er nahm nie einen ernstlichen Anlauf, um sich eine zu suchen. So kam es, dass er sich mehr und mehr auf sich selbst zurückzog, dass er schweigsam und der Geselligkeit entfremdet selbst die bewährten Freunde nur noch selten aufsuchte, dass die düstere Ahnung eines frühen Todes in ihm aufstieg. Fernerstehende mochten ihn in dieser Zeit wohl für eine kalte Natur halten; seine näheren Freunde wussten, dass er seinem eigentlichen Wesen nach ein weit weicheres Herz hatte, als man bei ihm gesucht hätte, und dass die Kämpfe und Verstimmungen vieler Jahre nöthig gewesen waren, um ihm die schroffe und abstossende Haltung aufzuprägen, welche er jetzt zu behaupten pflegte.

Je weniger ihm aber in dem letzten Abschnitt seines Lebens die Aussenwelt bot, um so ausschliesslicher vergrub er sich in die wissenschaftlichen Arbeiten, die sein einziger Genuss waren, um so vollständiger concentrirte er vor allem seine ganze Kraft in seiner römischen Geschichte. Dass er sich dieses Thema gewählt hatte, musste von allen, die ihn kannten, als ein sehr glücklicher Griff, oder richtiger, als ein Beweis wissenschaftlicher Selbstkenntniss betrachtet werden. Denn wenn ihn überhaupt seine ungewöhnliche Arbeitskraft, sein umfassendes, treues Gedächtniss, seine geistvolle Combinationsgabe, sein scharfes und sicheres Urtheil, seine Uebung in kritischen Untersuchungen, die Klarheit seines Denkens und die Classicität seiner Sprache vor vielen zum Historiker befähigten, so lag gerade im römischen Wesen so manches, was seiner eigenen Natur wahlverwandt war, dass sich für die Darstellung des römischen Volkes und seiner Geschichte das bedeutendste

von ihm erwarten liess. Diese Erwartung ist auch durch das Werk, dessen dritter Band leider bereits von einem andern herausgegeben werden musste, in vollem Masse erfüllt worden. Einer von den Vorzügen fehlt dieser römischen Geschichte allerdings, die eine andere gleichzeitig erschienene auszeichnen; er fehlt ihr aber nach dem Plan und der Absicht ihres Verfassers, weil er mit andern, welche er anstrebte, unvereinbar war. Sie will kein populäres Werk sein, sie gibt nicht blos die Resultate der gelehrten Forschung, sondern diese selbst in einer Vollständigkeit und quellenmässigen Urkundlichkeit, welche nichts zu wünschen übrig lässt. Sie gibt dieselbe aber zugleich in einer so durchsichtigen Gestalt und mit solcher Beherrschung des massigen Stoffes, sie weiss uns mit so sicherer Hand durch das Sagengewirre der ältesten Zeit zu geleiten, mit so sicherem Takt das wahrscheinliche von dem unglaubwürdigen zu unterscheiden, in der religiösen und rechtlichen Entwickelung des römischen Volkes, in den Standes- und Verfassungskämpfen die treibenden Kräfte und Interessen mit so tiefem Verständniss herauszufinden, von den inneren und äusseren Verhältnissen eine so klare Anschauung zu gewähren, dass es jedem Freund dieser Studien höchst schmerzlich sein muss, ein so grossartig angelegtes und so meisterhaft ausgeführtes Gebäude als Ruine dastehen zu sehen. Und wie sich Schwegler als Schriftsteller immer vollständiger des Gebietes bemächtigte, dessen akademische Vertretung ihm anvertraut war, so war auch der Umfang und der Erfolg seiner Vorlesungen im Wachsen. Neuestens erst war ihm neben der Philologie noch das Fach der alten Geschichte übertragen worden, und von diesem gerade durfte man sich bei ihm besonders viel versprechen. Noch am Morgen des 5. Januar 1857 von 8—9 Uhr hielt er seine Vorlesung in gewohnter Weise, ohne dass seine Zuhörer die geringste Störung in seinem Befinden bemerkt hätten. Eine halbe Stunde später fand man ihn in seinem Arbeitszimmer bewusstlos auf dem Boden liegend; ein Nervenschlag hatte ihn getroffen, und es gelang den schnell herbeigerufenen Aerzten nicht mehr, ihn in's Bewusstsein

zurückzurufen; bald zeigte sich sein Zustand hoffnungslos, und am Morgen des folgenden Tages erloschen die letzten Zuckungen des entweichenden Lebens. Den 9. Januar wurde die entseelte Hülle zur Erde bestattet. Die allgemeinste Theilnahme und Trauer folgte dem Frühgeschiedenen, der so plötzlich und erschütternd hinweggerafft war. Welcher jähe Schlag, dieser Tod eines Mannes, der geistig so bedeutend, körperlich so gesund, kaum erst in die Jahre des kräftigsten Wirkens eingetreten war! Wie vieles hätte er mit seinem seltenen Talent, seinem reichen Wissen, seinem rastlosen Fleiss, seiner, wie es schien, fast unverwüstlichen Arbeitskraft noch leisten können! Wie vieles hat er aber auch geleistet! In einem Lebensalter, in welchem sich die meisten auf's Lernen und Aufnehmen zu beschränken allen Grund haben, hatte er sich bereits durch eigene Forschungen eine bleibende Stelle in der Geschichte der wissenschaftlichen Theologie errungen, und als er sich einem zweiten Gebiete zuwandte, erreichte er auch hier in weniger als einem Jahrzehend Erfolge, wie sie sonst nur der Preis einer langen wissenschaftlichen Thätigkeit zu sein pflegen. So erhielt dieses kurze und äusserlich ziemlich einfache Gelehrtenleben eine dauernde Bedeutung, und so lange die deutsche Wissenschaft fortlebt, wird unter den Männern, durch deren hingebende Arbeit sie aufgebaut wurde, Schwegler's Name mit Ehren genannt werden.

„Schwegler's äussere Erscheinung — wir lassen hier einen unserer Freunde reden — brachte dem ersten Blick das Herbe in seinem Charakter entgegen; ein finsterer Zug über den Augen, die starken Backenknochen, der streng geschlossene Mund sprachen Härte, stolzes Beharren in sich aus; dazu stimmte die gelbliche Farbe des glatt gehaltenen Gesichts, der gedrungene Wuchs von mehr als mittlerer Grösse, die feste Muskeltextur und eine zur Gewohnheit gewordene steife Haltung des linken Arms im Gehen. Wer den einsamen Spaziergänger nicht kannte, mochte ihn wohl für einen strengen und herrischen Beamten halten; in Italien wurde er, wie er scherzend selbst erzählte, öfters für einen böhmischen Offizier an-

gesehen. Sah man aber näher in seine Züge, wurde er einmal in Gesellschaft gesprächig, mittheilsam, so las man auch alsbald auf der klaren, bedeutenden Stirne, die unter den hellbraunen Haaren sich wölbte, im feinen Umriss der regelmässigen Nase, in der gefälligen und beredten Bildung der Lippen, der angenehmen, fast klassischen Ausrundung des Kinns die tiefe Intelligenz, die Idealität bei aller Nüchternheit, den Beruf und die Gewohnheit künstlerischen Bildens in geistigen Sphären; das lichte blaue Auge blickte, wenn das Eis der Strenge geschmolzen war, wohlwollend, humoristisch, und ein eigenthümlich weicher Klang der hellen, etwas hohen Stimme, den man namentlich dann hörte, wenn er auf Mahnungen zu erfrischendem Lebensgenuss mit kurzen Worten der Resignation antwortete, verrieth deutlich genug, dass unter dem Stolze, der Bitterkeit, doch eine rührende Weichheit des Herzens, Liebe und Bedürfniss der Liebe, Sehnsucht nach Aufschliessung, offener Weltsinn verborgen war.“ Nur ein Theil seines Wesens kam im Verlauf seines Lebens zu freier Entfaltung, anderes, was in seiner Natur gleichfalls angelegt war, ist durch den Gang seiner Entwicklung und die Ungunst der Verhältnisse theilweise zurückgedrängt worden; aber was er der Welt von seinem reichen geistigen Leben mittheilen konnte, das wird für die Zukunft nicht verloren sein, und seine Freunde werden ihm so, wie er war, mit seinen Vorzügen und seinen Schwächen, mit den lichten und den trüberen Seiten seiner Persönlichkeit, ein treues Andenken bewahren.

---

2. Theodor Waitz.

Es sind jetzt bereits dreizehn Jahre, seit Theodor Waitz aus der Reihe der deutschen Philosophen geschieden ist; aber auch jetzt noch darf es, wie damals, gesagt werden, dass durch seinen Tod nicht allein die Universität Marburg, der er als Lehrer angehörte, sondern die ganze deutsche Wissenschaft einen schweren Verlust erlitten hat. Das früh vollendete

Leben dieses Gelehrten war reich an bedeutenden Leistungen; und es war nicht blos ein ausgezeichneter Forscher, sondern auch ein vortrefflicher Mensch, der in ihm zu Grabe getragen wurde. Den 17. März 1821 zu Gotha geboren, hatte Waitz schon frühe eine ungewöhnliche wissenschaftliche Begabung an den Tag gelegt. Sein Vater, Heinrich Waitz, Stiftsprediger und Director des Schullehrerseminars in Gotha, hatte sich neben der pädagogischen Thätigkeit, die er als seine Hauptaufgabe betrachtete, auch mit Philosophie beschäftigt; als Frucht dieser Beschäftigung hat er ein kurzes Lehrbuch der Logik (1840) herausgegeben. Nach der gleichen Seite hin giengen die Neigungen des Sohns. Seinen ersten Unterricht hatte dieser auf der Seminarschule erhalten, und schon hier den Grund zu seiner tüchtigen mathematischen Bildung gelegt; dann besuchte er das Gymnasium seiner Vaterstadt, auf dem er ausser andern die ausgezeichneten Philologen Rost und Wüstemann zu Lehrern hatte. Neben den alten Sprachen, in denen er rasche Fortschritte machte, trieb er fortwährend mit Interesse die Mathematik; am meisten aber fand er sich (wie er in einer uns vorliegenden Aufzeichnung selbst bemerkt) schon vor dem Beginn seiner Universitätsstudien von abstrakten philosophischen Fragen angezogen, wie überhaupt in seiner ganzen Entwicklung als einer der bezeichnendsten Züge eine ungewöhnlich frühe geistige Reife hervortritt. So konnte er denn auch früher, als diess in der Regel der Fall ist, schon im siebzehnten Jahre, zur Universität entlassen werden. Ausser seinem Vater hatten auch seine Vorfahren weiter hinauf grossentheils dem geistlichen und dem höheren Lehrstand angehört, und er selbst hatte schon frühe eine entschiedene Neigung für den Lehrerberuf gezeigt; doch überzeugte er sich bald, dass er diesen in einer für sich befriedigenden Weise nicht im Dienst der Kirche, dem er sich anfangs hatte widmen wollen, finden werde. Er sollte in Jena Theologie studiren; aber schon nach dem ersten Halbjahr gab er diese Absicht auf, um sich ganz historischen, philologischen, mathematischen und philosophischen Studien zu widmen. Unter seinen Leh-

rern in Jena war es vor allem der treffliche Göttling, dessen geistvoller Unterricht ihn anzog, während er für sich fast ausschliesslich mit dem Studium Plato's, Kant's und Herbart's beschäftigt war. Weitere Förderung für diese Studien suchte er nach einem Jahre in Leipzig, wo er besonders mit Drobisch in eine für ihn sehr fruchtbare Verbindung trat, die auch in der späteren Zeit seines Lebens fortdauerte; und schon nach dem ersten Jahre seines dortigen Aufenthalts war er so weit gefördert, dass er seine Eltern zu ihrer silbernen Hochzeit mit dem philosophischen Doctordiplom überraschen konnte, das er sich in der ehrenvollsten Weise und aus eigenen Mitteln erworben hatte. Neben dem herbart'schen System studirte er jetzt auch das aristotelische, und wenn er selbst sich in seiner philosophischen Ueberzeugung dem ersteren mit Entschiedenheit anschloss, so war damit jene Vorliebe für den griechischen Philosophen und für die Richtung seines Denkens wohl vereinbar, welcher er auch in der Folge treu blieb. Als Waitz nach vollendetem Triennium Leipzig verlassen hatte, benützte er einen einjährigen Aufenthalt im elterlichen Hause, um sich nicht blos auf eine längere Reise nach Italien und Frankreich, sondern zugleich auf eine Arbeit über die logischen Schriften des Aristoteles vorzubereiten, zu der ihm die Bibliotheken dieser Länder das Material liefern sollten. Nach einem längeren Aufenthalt in verschiedenen italienischen Städten und in Paris nach Hause zurückgekehrt, nahm er diese Arbeit sofort in Angriff, und im Jahr 1844 erschien der erste, 1846 der zweite Theil seiner Ausgabe des aristotelischen Organon, welche ausser einer neuen kritischen Revision des Textes und einer Anzahl ungedruckter griechischer Scholien, auch einen über die sämmtlichen logischen Bücher des Aristoteles sich erstreckenden ausführlichen Commentar in lateinischer Sprache darbietet. Schon dieses erste Werk des jugendlichen Verfassers zeigt alle die Vorzüge, welche seine Arbeiten überhaupt auszeichnen: die gewissenhafteste Genauigkeit der Einzelforschung, eine erschöpfende Kenntniss und vollkommene Beherrschung des gelehrten Materials, eine Sicherheit des wissen-

schaftlichen Verfahrens und eine Reife des Urtheils, wie sie bei einem dreiundzwanzigjährigen Jüngling sich äusserst selten in solcher Vollkommenheit finden werden; und es nimmt dadurch eine so ehrenvolle Stelle in der aristotelischen Literatur ein, dass mehrere Jahre später einer von den ersten Kennern und verdientesten Bearbeitern des Aristoteles in der Gegenwart, Hermann Bonitz, in dem Vorwort seines vortrefflichen Commentars zur Metaphysik Waitz' Erklärung des Organon und Trendelenburg's Ausgabe der Bücher von der Seele als die Vorbilder bezeichnen konnte, denen er selbst nachgestrebt habe. Neben seinen aristotelischen Studien machte sich aber Waitz in dieser Zeit auch mit den Quellen der Geschichte der neueren Philosophie genauer bekannt, und so vorbereitet liess er sich 1844 in Marburg als Docent der Philosophie nieder. Die zwanzig Jahre von da an bis zu seinem Tode, fast die Hälfte seines Lebens und die ganze Periode seines selbständigen Wirkens, hat Waitz dieser Universität als Lehrer gewidmet; und seine anregenden, durchdachten Vorträge, die Ordnung und Schärfe seines Denkens, die Klarheit seiner freifliessenden, alle rhetorischen Mittel verschmähenden, aber in ruhiger Sicherheit sich entwickelnden Darstellung fanden schon in den ersten Jahren solchen Beifall, auch durch wissenschaftliche Besprechungen und im persönlichen Verkehr übte er auf den strebsameren Theil der akademischen Jugend eine solche Anziehungskraft aus, dass es nur eine wohlverdiente Anerkennung des bewährten Verdienstes war, als er im Jahre 1848 zum ausserordentlichen Professor befördert wurde. Auch als Schriftsteller sehen wir ihn in Marburg rüstig fortarbeiten. Im Jahr 1846, fast gleichzeitig mit dem zweiten Theil seines aristotelischen Organon, erschien seine „Grundlegung der Psychologie", 1849 sein „Lehrbuch der Psychologie", zwei von den werthvollsten neueren Werken aus dem Gebiete dieser Wissenschaft; 1852 die „Allgemeine Pädagogik", eine durch scharfe Beobachtung wie durch klare und dabei streng wissenschaftliche Behandlung ausgezeichnete Darstellung des Faches, für welches Waitz immer eine be-

sondere Vorliebe gehabt hat, und von dem er schmerzlich bedauerte, dass ihm die Verhältnisse seiner Adoptivheimath für seine Vorlesungen darüber nur eine beschränkte Wirksamkeit, für eine praktische Thätigkeit in demselben keine Aussicht eröffneten.*) Der philosophische Standpunkt, von dem diese Werke ausgehen, ist im allgemeinen der der Herbart'schen Schule. Indessen zeigt sich Waitz als den selbständigsten unter den Männern dieser Schule schon dadurch, dass er Herbart's mathematische Methode für die Psychologie ausdrücklich aufgab, die Lehre von den Selbsterhaltungen und dem statisch-mechanischen Verhältniss der Vorstellungen stillschweigend bei Seite legte, und die Vorgänge in der Seele als wirkliche Veränderungen, nicht wie Herbart als Sache einer „zufälligen Ansicht“ behandelte; so dass es schliesslich, neben den streng festgehaltenen Herbart'schen Voraussetzungen über die Einfachheit der Seele, und neben der hieraus folgenden Zurückführung aller psychischen Erscheinungen auf die Vorstellungsthätigkeit, hauptsächlich das anerkennenswerthe Streben nach exakter Untersuchung war, in dem sich der Einfluss dieses Systems bei Waitz an den Tag legte. Diese freiere Stellung zu Herbart wurde bei Waitz namentlich auch durch die Beschäftigung mit den Naturwissenschaften unterstützt, zu der ihm sein Freund Ludwig, der berühmte Physiologe, welcher bis zum Jahr 1849 neben ihm in Marburg lehrte, die bedeutendste Anregung gegeben hatte. Indem er sich bemühte, die Psychologie in eine möglichst enge Verbindung mit der Physiologie zu setzen, und ihr überhaupt eine streng empirische Grundlage zu geben, mussten sich ihm von selbst, je weiter er in dieser Richtung fortschritt, um so mehr die Bande des Systems lockern, und er musste sich schliesslich auch mit solchen, deren philosophischer Ausgangspunkt ursprünglich von dem seinigen weit ablag, in der gemeinsamen Richtung auf

*) Eine neue Ausgabe dieser Schrift, die mit einigen kleinen pädagogischen Aufsätzen ihres Verfassers und einem ausführlichen Bericht des Herausgebers über die praktische Philosophie desselben bereichert worden ist, wurde 1875 von Professor Dr. O. Willmann in Prag besorgt.

ein wissenschaftliches Verständniss des Thatsächlichen in Natur und Geschichte begegnen.

Anderswo würde man es nun als selbstverständlich betrachtet haben, dass einem Manne, der sich als Lehrer und als wissenschaftlicher Forscher so unanfechtbar bewährt hatte, bei erster Gelegenheit die Stellung geboten werde, die einem akademischen Lehrer nicht auf die Dauer verweigert werden darf, wenn ihm ein freudiges und erfolgreiches Wirken möglich sein soll. In Kurhessen verhielt es sich damit natürlich ganz anders. Für Hassenpflug und seine Helfershelfer war die erste Frage bei einer akademischen Beförderung nicht die nach der wissenschaftlichen, sondern die nach der Gesinnungstüchtigkeit. Nun hatte Waitz zwar niemals eine politische Rolle gespielt oder zu spielen versucht; er hatte selbst die gewaltige Bewegung des Jahres 1848 nur als theilnehmender Zuschauer, nicht als handelnde Person mitgemacht: theils weil überhaupt seine ganze Natur mehr für die Stille des Gelehrtenlebens, als für das Gedränge und Getöse des öffentlichen Lebens gemacht war, theils weil ihm auch seine Grundsätze nicht erlaubt hätten, eine Thätigkeit zu suchen, für die er sich nicht in jeder Beziehung geeignet und gerüstet wusste. Ebensowenig hatte er sich jemals an theologischen Verhandlungen betheiligt, so entschieden er selbst auch, in seinen religiösen wie in seinen politischen Ueberzeugungen, auf der Seite des Fortschritts stand. Aber einer Politik, die von Hassenpflug geleitet und von Vilmar inspirirt war, konnte diess nicht genügen: sie verlangte nicht blos, dass man sich ihr gegenüber nicht compromittirt habe, sondern sie verlangte, dass man sich im Dienst ihrer Partei politisch oder wissenschaftlich compromittirt habe. Mochten auch die akademischen Behörden Waitz noch so dringend für die ordentliche Professur der Philosophie empfehlen, welche im Jahr 1852 erledigt worden war: die Regierung liess sich dadurch nicht abhalten, einen auswärtigen Docenten zu berufen, gegen welchen von der Facultät zwar die entschiedensten Einwendungen erhoben wurden, von dem aber ein auswärtiger Theolog ver-

sichert hatte, dass er der eifrigste Verfechter einer christlichen Philosophie sein werde. Und um das Mass des Unrechts vollzumachen, beeilte sich der Neuberufene, in Kassel zu veranlassen, dass Waitz aus der Prüfungscommission für Gymnasiallehrer, in der er seit Jahren den hochbetagten ordentlichen Professor der Pädagogik zu vertreten gehabt hatte, entfernt, und er selbst an seine Stelle gesetzt wurde. Erst Ende 1862 gelang es, als gleichzeitig zwei ordentliche Lehrstellen der Philosophie in Marburg erledigt wurden, für diejenige von ihnen, deren Wiederbesetzung unumgänglich nöthig schien, Waitz durchzusetzen; wobei es aber wieder für die kurhessischen Zustände höchst bezeichnend war, dass die Nominalprofessur der Pädagogik von den zwei Professoren der Philosophie, die man jetzt hatte, nicht demjenigen übertragen wurde, der dieses Fach seit 18 Jahren in Marburg allein gelehrt und allein darüber geschrieben hatte, sondern dem, welcher bis dahin weder durch eine akademische noch durch eine schriftstellerische Leistung zu der Vermuthung Anlass gegeben hatte, dass er sich überhaupt jemals damit beschäftigt habe.

Eine so lange andauernde Zurücksetzung musste einen Mann von empfindlichem sittlichem Gefühl, der sich seines Werthes bewusst war, nothwendig auf's tiefste kränken. Auch noch andere Umstände trugen dazu bei, unserem Freunde den Aufenthalt in Marburg zu verbittern: in erster Linie der, dass die bleierne Atmosphäre, welche seit 1850 auf Kurhessen lastete, ihren Druck auch der Universität mehr und mehr fühlbar machte, und die tüchtigen Lehrkräfte, die ihr trotz mancher schweren Verluste immer noch geblieben oder auch neu gewonnen waren, in ihrer Wirksamkeit lähmte. Unter diesem Zustand hatten besonders die philosophischen Studien zu leiden, da die Theologie-Studirenden, welchen die Philosophie nicht selten noch viel zu ausschliesslich als ihre Privatsache überlassen zu werden pflegt, sich grösstentheils, moralisch und materiell unfrei, in eine glaubensstarke und geistesträge Orthodoxie hineinziehen liessen, welche theils überhaupt von

keiner Philosophie, theils jedenfalls von keiner freien und reinen Philosophie etwas hören wollte. So geschätzt Waitz auch als Lehrer fortwährend blieb, so fand er doch vielfach Ursache, sich zu beklagen, dass seine Fächer nicht mehr mit demselben Interesse und Erfolge gehört werden, wie früher. In der Aufzeichnung vom Jahr 1862, die wir benützen, und die er selbst für eine beabsichtigte Fortsetzung des „Hessischen Gelehrtenlexikons“ bestimmt hatte, sagt er, wie drückend ihm mit der Zeit „der längere Aufenthalt in einer kleinen Universitätsstadt geworden sei, die an Kunstgenüssen fast nichts, interessanten geselligen Verkehr nur in sehr beschränktem Masse, und dem akademischen Lehrer nur eine geringe Wirksamkeit bot, ja in der die Wissenschaften selbst mehr nur noch geduldet, als gepflegt zu werden schienen.“ „Er suchte und fand für diese Entbehrungen eine Entschädigung in einem glücklichen Familienleben und in Ferienreisen, vor allem aber in weiteren Studien.“ Diese wandten sich von nun an vorzugsweise einem in Deutschland damals noch wenig angebauten Fache, der Anthropologie und Ethnographie, zu, und nach sechsjähriger angestrengter Vorarbeit erschien 1859 der erste Theil des Werkes, welches am meisten dazu beigetragen hat, Waitz’ Namen auch über den engeren Kreis der Fachgenossen hinaus in der rühmlichsten Weise bekannt zu machen, seiner „Anthropologie der Naturvölker“. Nachher folgten noch drei weitere Bände; von dem fünften war bei Waitz’ Tod nur ein Theil der Hauptsache nach fertig und wurde von Georg Gerland 1865 herausgegeben; Derselbe hat unter Benützung des von Waitz hinterlassenen Materials die zweite Hälfte des fünften und den umfangreichen sechsten Band ausgearbeitet, und 1876 den ersten in einer zweiten, mit späteren Zusätzen des Verfassers vermehrten Auflage herausgegeben. Dieses umfassende Werk erregt nun zunächst schon als ein Denkmal des unermüdlichsten Fleisses und des vielseitigsten Wissens unsere höchste Bewunderung. Aus Hunderten, ja Tausenden von Bänden in fast allen europäischen Sprachen, welche sich Waitz mit grosser Mühe verschafft hatte (für den 3. und

4. Band allein nennt er über fünfthalbhundert, grossentheils mehrbändige Werke, die er benützt hat), sind mit der gewissenhaftesten Sorgfalt die Nachrichten gesammelt, aus denen die Darstellung des Verfassers, die Schilderung der zahllosen wilden und halbwilden Stämme vom Nil bis an's Cap der guten Hoffnung, vom Nordpol bis an die Südspitze Amerikas, die Untersuchung über die Arteinheit und die Racenverschiedenheit der Menschen, über den Naturzustand unseres Geschlechts und die Bedingungen der Kulturentwicklung, sich aufbaut; mit der eingehendsten Genauigkeit, der vollendetsten Herrschaft über den unermesslichen Stoff, werden die physischen Charaktere, die sittlichen, religiösen, politischen und intellectuellen Zustände der verschiedenen Völker beschrieben; eine scharfe und gesunde Kritik sichtet die Ueberlieferungen, ein überschauendes Denken verknüpft die Masse vereinzelter Thatsachen zu klaren Gesammtbildern und untersucht ihre Ursachen; mit dem wissenschaftlichen verbindet sich das Humanitätsinteresse, dem selbstsüchtigen Wahn entgegenzutreten, als ob ein Theil unseres Geschlechts von der Natur zu ewiger Unmündigkeit und Knechtschaft verdammt sei. Schon der erste Theil dieses bedeutenden Werks fand bei allen Sachverständigen die verdiente Anerkennung, welche durch die folgenden nur befestigt und gesteigert werden konnte. Noch allgemeiner aber war die Beachtung, und noch lebhafter, als in Deutschland, war die Bewunderung, die ihm in England gezollt wurde; wie ja auch die Untersuchungen, mit denen es sich beschäftigt, in England zur Zeit noch ungleich populärer sind, als bei uns. Zum Zweck einiger weiteren nachträglichen Studien für diese Arbeit, und zugleich zu seiner Erholung hatte Waitz die letzten Osterferien in München zugebracht. Halbkrank kam er nach Hause zurück; und schnell entwickelte sich hier ein Typhus, der nach längerem anscheinend günstigen Verlauf sich plötzlich verschlimmerte und am Morgen des 21. Mai seinem Leben ein Ende machte. Es war ein Leben, das der Wissenschaft mit seltener Hingebung und grossem Erfolge gewidmet war, das ihr bei längerer Dauer noch weitere

reiche Früchte versprach; dass es so plötzlich abgeschnitten wurde, müssen alle die doppelt beklagen, welche dem Frühgeschiedenen persönlich näher gekommen sind, welche seinen edeln und ehrenhaften Charakter, seine fein organisirte, ideell angelegte, nach den verschiedensten Seiten hin geistig durchgebildete Persönlichkeit, seine Liebenswürdigkeit im geselligen Verkehr, sein eingehendes Verständniss und seine ächt menschliche Theilnahme für alles, dem er ein tieferes Interesse abgewinnen konnte, gekannt und geschätzt haben.

---

3. Georg Gottfried Gervinus.

(Worte an seinem Grabe in Heidelberg den 20. März 1871 gesprochen.)

Geehrte Trauerversammlung!

Es ist ein schwerer und schmerzlicher Verlust für uns alle, der uns hieher geführt hat. Der Mann, dessen Hülle dieser Sarg umschliesst, war einer von den besten und geistig hervorragendsten in unserem Volke; und dieser Mann ist aus unserer Mitte so plötzlich abgerufen worden, dass sein Scheiden, unvorbereitet, wie es uns traf, uns nur um so tiefer erschüttern musste. Kaum können wir es fassen, dass er nicht mehr unter uns sein soll; dass wir der stattlichen Gestalt nicht mehr begegnen sollen, die wir so oft, von der wachsenden Zahl der Jahre nicht gebeugt, leicht und rüstig einherschreiten sahen; dass das Auge sich für immer geschlossen haben soll, an dessen mildem, geistigem Ausdruck wir uns stets auf's neue erfreuten; dass der Mund jetzt verstummt sein soll, aus dem so manche gewichtige und belehrende Rede hervorgieng, der aber auch für jeden, selbst den geringsten, ein wohlwollendes, freundliches, zum Herzen gehendes Wort hatte. Je schmerzlicher aber dieses Vermissen für uns ist, um so lebhafter drängt es uns auch, den inneren Gehalt und die bleibende Bedeutung des Lebens, das nun abgeschlossen vor uns liegt, uns noch einmal zu vergegenwärtigen, so unvollständig auch

immer das Bild sein wird, das sich in wenigen Worten von einer so reichen und bedeutenden Persönlichkeit entwerfen lässt.

Denn reich und bedeutend war die Persönlichkeit unseres geschiedenen Freundes, reich und bedeutend auch die Früchte seiner vielseitigen Thätigkeit. Es mussten sich mancherlei Gaben und Eigenschaften in eigenthümlicher Verknüpfung zusammenfinden, wenn er der sein sollte, als den wir ihn gekannt und verehrt haben. Ein männlicher Ernst, eine charaktervolle Selbständigkeit und Bestimmtheit, eine unbestechliche Wahrheitsliebe, ein strenges Rechts- und Pflichtgefühl, ein Adel der Gesinnung, dem alles Niedrige und Gemeine im Innersten widerstrebte; und dabei ein weiches menschenfreundliches Gemüth, eine seltene Feinheit und Tiefe der Empfindung, und bei allem Gefühl seines Werthes, bei aller Würde des Benehmens, eine persönliche Anspruchslosigkeit, die bei einem so bedeutenden Manne in Erstaunen setzen könnte, wenn nicht die gediegensten Charaktere immer auch die bescheidensten zu sein pflegten. Eine ausgebreitete, weite Gebiete mit gründlichem Wissen umfassende Gelehrsamkeit, ein Verstand, der den Dingen auf den Grund gieng und die bunte Mannigfaltigkeit der Erscheinungen durch die Erkenntniss ihres Zusammenhangs beherrschte; und daneben eine lebendig gestaltende Phantasie, eine rege Empfänglichkeit für alles Schöne, ein offener Sinn und ein tiefdringendes Verständniss für die Kunst. Ein angestrengtes wissenschaftliches Arbeiten, und gleichzeitig ein scharfes Auge für die realen Verhältnisse, eine feine Menschenbeobachtung, eine reiche Kenntniss von Ländern und Völkern, eine lebendige und hingebende Theilnahme an der Bewegung des öffentlichen Lebens. In Gervinus lagen diese verschiedenartigen Eigenschaften und Interessen nicht im Streite, sondern sie unterstützten und förderten sich gegenseitig; und desshalb war es ihm auch möglich, nach den verschiedensten Richtungen zu wirken und doch immer er selbst zu bleiben, seine vielseitige Thätigkeit auf Ein letztes Ziel zu richten, und sein Leben, wenn auch manche unberechenbare Zwischenfälle

den Gang desselben durchkreuzten, doch in seinem Kern und Wesen harmonisch zu gestalten.

Seine Hauptaufgabe fand er in der Wissenschaft, zu der schon den Jüngling ein unwiderstehlicher innerer Drang aus dem praktischen Berufe, für den er anfangs bestimmt war, hingeführt hatte; und aus dem vielverzweigten Gebiete der wissenschaftlichen Thätigkeit hatte er sich mit glücklicher Hand das Fach ausgewählt, welches seiner eigenthümlichen Begabung unstreitig am besten entsprach, die Geschichte. Aber wie sich in allem, was er trieb, seine ganze Persönlichkeit ausprägte, so gibt sie sich auch in dem Geist und der Richtung seiner wissenschaftlichen Arbeiten deutlich zu erkennen. Es ist nicht blos der Umfang des Wissens, die Gründlichkeit der Forschung, die Kunst der Darstellung, was seinen Geschichtswerken ihren eigenthümlichen Werth und Charakter gibt; sondern neben dem, dass sich auch hierin die wenigsten mit ihm vergleichen konnten, tritt uns in denselben ein weiterer bezeichnender Zug entgegen, in dem er sich seinem Lehrer, dem von ihm so hochverehrten Schlosser, am nächsten verwandt zeigt: der lebendige Antheil seiner sittlichen Natur an den Gegenständen, die er behandelt. Die Unparteilichkeit des Geschichtschreibers will er nicht verletzen, und er hat sie mit Wissen auch da nie verletzt, wo der nahe Zusammenhang des Erzählten mit den Interessen der Gegenwart die Versuchung dazu noch so nahe legte. „Nach bestem Wissen und Gewissen die reine, die strenge und volle Wahrheit zu sagen,“ diess ist der Grundsatz, den er selbst an die Spitze seiner Geschichte des 19. Jahrhunderts gestellt hat. Aber zur vollen Wahrheit rechnet er eben vor allem auch dieses, dass der Geschichtschreiber mit seinem Urtheil über den moralischen Werth der Menschen und ihrer Thaten nicht zurückhalte; und wenn er in ächt historischem Geiste darauf ausgeht, den Zusammenhang der Begebenheiten an's Licht zu stellen, so vergisst er doch nie, dass diese Begebenheiten das Werk freiwollender, einer sittlichen Zurechnung unterliegender Wesen sind, dass, wie er selbst sich ausdrückt, „des Menschen Natur und Wandel die eigenste Werk-

stätte seiner Geschicke ist". Es ist ein hoher sittlicher Ernst, von dem seine Geschichtsdarstellung getragen wird; und derselbe Eindruck war es auch, den seine Schüler von seinen vielbesuchten Vorträgen erhielten. Er war nicht blos ein Lehrer der akademischen Jugend, er war ihr ein hohes Vorbild, wie für ihr wissenschaftliches Streben, so auch für ihren Charakter; er war ein Mann, in dem ihnen zur Anschauung kam, was sie werden sollen. Unsere Hochschule darf stolz darauf sein, dass er während der vollen Hälfte seines Lebens ihr angehört hat, dass er ihr zumeist seine akademische Bildung verdankte, dass er die erste und die letzte Zeit seiner Lehrthätigkeit ihr gewidmet hat; und es ist für sie Pflicht, wie Bedürfniss, diess auszusprechen und den Verdiensten, welche der Verewigte sich auch um sie und um den ihr anvertrauten Theil der deutschen Jugend erworben hat, hier an seinem Sarge den Zoll der Anerkennung und des Dankes darzubringen.

Den Ausdruck seiner Persönlichkeit werden wir auch in den Gegenständen erkennen, denen unser Freund seine schriftstellerische Thätigkeit vorzugsweise zuwandte. So vielseitig sein Wissen auch war, so sind es doch hauptsächlich drei Stoffe, denen er einen bedeutenden Theil seines Lebens gewidmet und die er in umfassenden Werken von unvergänglichem Werthe behandelt hat; und zu jedem dieser Stoffe ist er nicht blos durch das Interesse der wissenschaftlichen Forschung geführt worden, sondern sie standen mit dem, was sein eigenes Leben bewegte, in nahem Zusammenhang. Seine erste grosse Arbeit war die Geschichte der deutschen Nationalliteratur, das epochemachende Werk, durch das er der Begründer der wissenschaftlich behandelten deutschen Literaturgeschichte geworden ist, dasselbe Werk, dem auch die angestrengte Thätigkeit seiner letzten Jahre gehörte, das er aber in seiner neuen Gestalt nicht mehr zu Ende führen sollte. Sein deutsch-nationales Interesse und sein Sinn für die Dichtkunst vereinigten sich, ihm dieses Thema zu empfehlen. Seinem poetischen Verständniss setzte er ein Denkmal in jener Schrift über den

grossen britischen Dichter, in deren Anerkennung England mit Deutschland wetteiferte; und an sie schloss sich in der Folge die tiefdringende Studie über den deutschen Tondichter an, in dem er den Geistesverwandten Shakespeare's erkannte, welcher ebenso in der Tonkunst ein Höchstes geleistet habe, wie dieser in der Dichtkunst. Mit dem Interesse des Geschichtschreibers verbündete sich endlich das des Politikers, um zur Geschichte des 19. Jahrhunderts den Anstoss zu geben, diesem Werk eines riesigen Fleisses, einer staunenswerthen Arbeitskraft, eines weitschauenden, tiefdringenden, überall auf die durchgreifenden Grundzüge und den grossen Zusammenhang der Dinge gerichteten historisch-politischen Blickes. Und so weit auch diese Gegenstände seiner Forschung auseinanderliegen: in ihrer Behandlung spricht sich doch immer derselbe Geist aus; und wie die Werke der Kunst von ihm mit einer Vorliebe, die selbst dem Vorwurf der Einseitigkeit nicht ganz entgehen konnte, auf ihren sittlichen Gehalt angesehen werden, so hat andererseits auch der Geschichtschreiber des 19. Jahrhunderts den Zusammenhang der politischen Ereignisse mit dem geistigen und sittlichen Leben unserer Zeit nie übersehen. Die feste Geschlossenheit seines eigenen Wesens setzte ihn in den Stand, auch in der Geschichte die Zusammengehörigkeit und Wechselwirkung der verschiedenen Lebensgebiete zu erkennen und den Gang derselben, ohne dass ihm der leitende Faden aus der Hand glitt, auf ihrem so vielfach verschlungenen Wege zu begleiten.

Aber Gervinus war nicht blos ein Beobachter und Geschichtschreiber der Ereignisse: es lebte in ihm auch der Drang, sich thätig an ihnen zu betheiligen, und zur Erreichung der Ziele, in denen er die Aufgabe unseres Volkes und unseres Geschlechtes erkannte, in seinem Theile mitzuhelfen. Wie er die Kunst nicht blos geschätzt und besprochen, sondern auch gepflegt und geübt, wie er ihr in seinem Hause, von seiner kunstsinnigen Gattin unterstützt, eine freundliche Stätte bereitet, wie er viele Jahre mit aufopfernder Hingebung daran gearbeitet hat, die Werke des Tonkünstlers, den er vor allen

andern hochhielt, in unserem Volke einheimisch zu machen: so begnügte er sich auch nicht damit, die Geschichte unserer Zeit zu *erzählen*, sondern er fühlte sich verpflichtet, so weit er es vermochte, an dieser Geschichte *mitzuarbeiten*. Das deutsche Volk wird es ihm nicht vergessen, wie unerschrocken er als junger Mann in Göttingen für den verfassungsmässigen Rechtszustand eintrat, wie er ohne Bedenken sein Amt und seinen ihm lieb gewordenen Wirkungskreis seinem Pflichtgefühl opferte; wie er ebenso in der Folge das Recht der deutschen Stämme an der Nordsee als einer der eifrigsten, thätigsten und opferwilligsten verfocht; wie er unermüdlich mahnte und rieth, um Deutschlands politische Entwicklung auf heilsame Ziele zu lenken; wie er bei der gewaltigen und anfangs so vielversprechenden Bewegung des Jahres 1848 im Dienst des Vaterlandes arbeitete; wie man immer auf ihn rechnen konnte, wo es galt, die Sache der Nationalität und der Freiheit zu fördern, und wie er sich auch durch wiederholte schmerzliche Erfahrungen von seiner wohlerwogenen Ueberzeugung nicht abdrängen, ebenso wenig aber auch zu überstürzenden Bestrebungen verlocken liess. Er war allerdings kein Parteimann. Er kannte die Nothwendigkeit der gemeinsamen politischen Arbeit; aber er gab sein Urtheil fremder Meinung nie gefangen, er war der Mann, der selbst einer lauten und auf ihre Unfehlbarkeit vertrauenden öffentlichen Stimmung, wenn es sein musste, in einsamer Selbständigkeit gegenübertrat. Auch den grossen Ereignissen der jüngsten Vergangenheit gegenüber behauptete er diese Unabhängigkeit und Eigenartigkeit seines Urtheils. Er wusste manches, was geschehen war, mit seinem Rechtsgefühl nicht zu vereinigen, er sah weniger vertrauensvoll als die meisten in die Zukunft. Ob er sich darin geirrt hat, oder nicht, das haben wir an diesem Orte nicht zu fragen; aber *die* Anerkennung wird dem Manne, dessen ganzes Leben seinem Volke in treuer, hingebender Arbeit geweiht war, nicht versagt werden, dass auch seine Warnungen und Befürchtungen aus der lautersten Liebe zu diesem seinem Volke hervorgiengen; und wie ihm das Herz

„in Freude zitterte bei der Aussicht auf die Wiederversammlung verlorener Stämme zu der deutschen Familie“, so hat er selbst es noch in der letzten Zeit ausgesprochen, dass niemand glücklicher sein werde, als er, wenn seine Besorgnisse durch den Erfolg widerlegt werden.

Soll ich unseren Freund von dem Schauplatz seines öffentlichen Wirkens noch in die engere Sphäre seines häuslichen und Privatlebens begleiten? Soll ich schildern, was er der Gattin gewesen ist, die noch in der ersten Jugendblüthe sich an dem starken, hohen Manne emporrankte, und die in fünfunddreissigjähriger Ehe alles, was er war und was er hatte, treu und verständnissvoll mit ihm getheilt, jede Wendung seines inneren und äusseren Lebens in inniger Gemeinschaft mit durchlebt hat? Was er den Freunden war, deren ihm die seltenen Eigenschaften seines Geistes und seines Charakters in früheren und in späteren Jahren so viele erworben und für's Leben festgehalten haben? was den Jüngeren, denen sein Haus und sein Herz jederzeit mit dem reinsten Wohlwollen geöffnet war? was allen jenen, die er in der anspruchslosesten Weise, uneigennützig und hülfsbereit, mit Rath und That unterstützt und gefördert hat? Ich fürchte, es möchte nicht in seinem Sinn sein, wenn ich diese Beziehungen seines persönlichsten Lebens hier öffentlich näher besprechen wollte. Wir alle fühlen es ja, was wir an ihm gehabt haben, wir fühlen es doppelt, seit wir ihn verloren haben. Auch das aber fühlen wir, was jedes Hinscheiden eines bedeutenden Menschen uns immer auf's neue einprägt: dass das Beste, was er uns gewährt hat, ein unvergängliches ist, das in uns fortlebt, so lange nur wir es treu pflegen und bewahren. Und so wird auch der Geist dieses unseres geschiedenen Freundes unter uns fortleben. Höher können wir ja unsere Todten nicht ehren, als durch liebende Erinnerung und durch treue Arbeit für das, was auch ihnen das höchste Ziel ihres Strebens gewesen ist. Je höher der Werth eines Menschenlebens war, um so schmerzlicher ist die Lücke, die es zurücklässt, wenn seine Zeit um

ist. Dieser Schmerz um die Hingegangenen ist naturgemäss und gerecht. Aber vergessen wir über der Klage auch des Dankes für das nicht, was uns in ihnen geschenkt war; und vergessen wir nicht, uns von ihnen das zu erhalten, was als ein Inneres ihre sichtbare Erscheinung, als ein Ewiges ihr zeitliches Dasein überdauert.

X.

Die Politik in ihrem Verhältniss zum Recht.

(1868.)*)

Der Gegenstand, welchem dieser Vortrag gewidmet ist, hat das Nachdenken der Menschen nicht erst in der neueren Zeit beschäftigt. Es sind mehr als zweitausend Jahre, seit der griechische Philosoph Karneades seine römischen Zuhörer mit der Frage in Verlegenheit brachte, ob denn jene Staatskunst, die Rom gross gemacht hatte, jederzeit nur den Weg des Rechts verfolgt habe; es sind fast dritthalbtausend, seit Sokrates und Plato den Sophisten gegenüber zu beweisen hatten, dass das Recht etwas anderes sei, als eine willkürliche Satzung, durch welche die Schwachen sich gegen die Stärkeren und Klügeren zu schützen versuchen. Aber auch heute noch ist dieser alte Streit nicht ausgetragen. Die Geltung des Rechtsgesetzes wird wohl im allgemeinen nicht leicht bestritten; aber bei jeder grösseren Verwicklung, jeder eingreifenderen Erschütterung im Leben der Völker sehen wir die Meinungen weit auseinander gehen; und es ist nicht blos die Beurtheilung des einzelnen Falles, über der sie sich zu trennen pflegen, sondern damit verbindet sich gerade bei solchen, denen es um Uebereinstimmung aller ihrer Ueberzeugungen zu thun ist, sofort auch die allgemeinere Frage, wie sich überhaupt die

*) Vorgetragen in Heidelberg, erschienen in den Preussischen Jahrbüchern 1868, Juniheft.

Politik zum Rechte verhalte, ob die Grundsätze, welche wir in den Verhältnissen des Privatlebens als massgebend anerkennen, auch auf die der Staaten und Völker, ob das, was im gewöhnlichen Gang der Dinge in unbestrittener Geltung ist, auch auf ausserordentliche Zeiten, die ungewöhnlicher Mittel bedürfen, Anwendung finde. Wenn eine solche Frage bei jeder Gelegenheit sich auf's neue hervordrängt, und wenn auch die Redlichsten und Einsichtigsten über sie getheilter Meinung sind, so ist diess ein sicheres Anzeichen dafür, dass in der Sache selbst Schwierigkeiten liegen, welche sich nur durch eine tiefergehende Untersuchung heben lassen; hiezu ist aber das erste Erforderniss, dass man dieser Schwierigkeiten selbst sich bewusst werde, und mit den Ursachen des Streites zugleich auch die Punkte sich klar mache, welche jeder Versuch seiner Entscheidung vorzugsweise in's Auge zu fassen hat.

Vergegenwärtigen wir uns zu diesem Behuf in der Kürze, was jeder der streitenden Theile für sich vorbringt. Das Rechtsgesetz, erklären die einen, ist ein unbedingtes Gesetz des menschlichen Handelns; seine Heiligkeit ist unverbrüchlich, und duldet keine Ausnahme; es gilt für die Völker so gut, wie für die Einzelnen, für die Regierungen so gut, wie für die Regierten; und der verderblichste Irrthum wäre es, wenn man meinte, ungewöhnliche Ereignisse und ausserordentliche Umstände können von seiner Befolgung entbinden, wenn grosse Interessen in's Spiel kommen, dürfe man sich um des öffentlichen Wohles willen darüber hinwegsetzen. Gerade die wichtigen und schwierigen Fälle sind es ja, für die wir der sittlichen Normen am meisten bedürfen; gerade dann, wenn ihre Verletzung einen bedeutenden Vortheil verspricht, ist es am nöthigsten, dass wir uns an die Strenge des Pflichtgebotes erinnern. Entschuldigt man doch das Unrecht des Einzelnen auch nicht mit der Grösse der Vortheile, die es ihm gebracht hat; verlangt man doch von ihm, dass er unter allen Umständen und auf jede Gefahr hin am Recht festhalte. Es lässt sich nicht absehen, warum für die Staaten und für ihre Lenker andere Grundsätze gelten sollten; warum man ihnen gestatten,

oder wohl gar an ihnen bewundern sollte, was man im Privatleben bestraft und verurtheilt; warum der Erfolg rechtfertigen sollte, was an sich selbst, seiner sittlichen Beschaffenheit nach, keine Rechtfertigung zulässt. Es gibt nun einmal nur einerlei Gesetz für das menschliche Handeln: das Sitten- und Rechtsgesetz; diesem Gesetz haben wir zu folgen, was auch für uns selbst oder für andere daraus hervorgehen mag: „es geschehe, was recht ist, und wenn die Welt darüber zu Grunde gienge."

Diesen Standpunkt halten nun aber andere für beschränkt und unpraktisch. Die Fragen der Politik, sagen sie, lassen sich nicht in der gleichen Weise entscheiden, wie ein Rechtsstreit; im Völkerleben wirken noch andere Mächte, als das formale Recht; die Bedürfnisse, die Kräfte, die Ueberzeugungen, die Leidenschaften der Menschen und der Völker geben hier den Ausschlag; mit diesen Faktoren hat der Politiker zu rechnen, wenn er etwas zweckmässiges und lebensfähiges schaffen will. Die erste Frage ist für ihn nicht die, was geschehen soll, sondern was geschehen kann; er hat nicht abstrakte Rechtsansprüche gegen einander abzuwägen, sondern realen Kräften ihre Richtung vorzuzeichnen und ihr Verhältniss zu bestimmen; und dieses Verhältniss richtet sich nicht nach den Ansprüchen, welche jeder Theil aus allgemeinen Rechtsbegriffen für sich ableitet, sondern nach denen, welche er in der Wirklichkeit durchsetzen, denen er ihre Geltung in der Welt erkämpfen kann. „Im Leben — wie der Schiller'sche Vers sagt — gilt der Stärke Recht, dem Schwachen trotzt der Kühne, wer nicht gebieten kann, ist Knecht;" wer da etwas ausrichten will, der darf auch dem formellen Recht gegenüber nicht zu scrupulös sein; er wird es achten, so lange es angeht, aber wo es sich um grosse politische Schöpfungen handelt, wird er sich nicht durch kleinliche Rücksichten auf vorhandene Rechtsansprüche lahm legen und von der Ausführung dessen abhalten lassen, was er einmal als nothwendig erkannt hat. Oder ist es denn jemals anders gehalten worden, seit die Welt steht? Gibt es denn ein einziges mächtiges Staatswesen, das ohne Krieg und Eroberung begründet, dem

in seiner Entwicklung der Durchgang durch Revolution oder Despotismus erspart worden wäre? Ist jemals eine durchgreifende Veränderung in den Staatsverfassungen und den gesellschaftlichen Einrichtungen durchgesetzt worden, ohne dass Gewalt gebraucht, oder wenigstens angedroht wurde? Und kann irgend jemand, der die menschliche Natur so nimmt, wie sie ist, und nicht so, wie sie unsern Wünschen nach sein sollte, sich überreden, dass es in dieser Beziehung sich jemals anders verhalten werde? Dass die Menschen ihrer grossen Mehrzahl nach die Opfer, welche das Gemeinwohl erfordert, freiwillig bringen, dass sie freiwillig auf Rechte verzichten werden, die ihnen vortheilhaft sind, oder ihrem Selbstgefühl schmeicheln, einzig und allein weil das Interesse des Ganzen diesen Verzicht fordert? Doctrinäre Idealisten mögen dieses glauben, und sich der Hoffnung hingeben, die Welt durch politische Deduktionen und freie Ueberzeugung zu verbessern; der Realpolitiker weiss, dass diess ein schöner Traum und nicht mehr ist.

So ungefähr lauten die beiderseitigen Behauptungen, und sie stehen sich in dieser Fassung schroff genug gegenüber. Die eine stellt sich eben so ausschliesslich auf den Standpunkt des Rechts, wie die andere auf den der Zweckmässigkeit; jene geht von der Idee aus, diese von den thatsächlichen Verhältnissen und dem praktischen Bedürfniss; jene will unsere realen Zustände nach unsern sittlichen Begriffen bestimmt und beurtheilt wissen, diese unsere Begriffe nach den realen Zuständen. Ist aber dieser Gegensatz wirklich ein so vollkommener, dass man nur zwischen der einen oder der anderen Ansicht die Wahl hätte, dass die eine ebenso unbedingt im Recht wäre, wie die andere im Unrecht? Oder hat vielleicht keine von beiden durchaus Recht, jede aber in einer gewissen Beziehung? Und wenn das erste der Fall sein sollte: für welche von den streitenden Meinungen sollen wir uns entscheiden? wenn das andere: was von jeder sollen wir annehmen, was verwerfen?

Um hierüber in's reine zu kommen, wird es nöthig sein,

eine Unterscheidung vorzunehmen, die nicht selten, zum Schaden für die Sache, zu wenig beachtet wird. Man fragt, ob die Politik unter allen Umständen an das Recht gebunden sei, oder nicht. Aber diese Frage kann einen zwiefachen Sinn haben. Wenn wir vom Recht reden, so bezeichnen wir mit diesem Ausdruck bald das positive, bald das natürliche oder Vernunftrecht. Das positive Recht eines Volkes oder Gemeinwesens besteht in allen den Bestimmungen, welche von ihm als Gesetze für das Verhalten der Einzelnen oder der Gesammtheit anerkannt sind; ein positives Recht ist eine Regel des Handelns, deren Geltung entweder auf einem Akt der Gesetzgebung, oder auf einem Vertrag, oder auch auf stillschweigender Uebereinkunft und Gewohnheit beruht. Das Natur- oder Vernunftrecht dagegen ist der Inbegriff derjenigen Gesetze, welche sich für unser rechtliches Verhalten gegen andere Menschen aus unserer sittlichen Natur als solcher, und abgesehen von jeder positiven Satzung, ergeben; welche ebendesshalb für jeden Menschen und jede menschliche Gemeinschaft anderen gegenüber auch in dem Fall verbindlich sind, wenn ihr Rechtsverhältniss zu denselben weder durch Verträge, noch durch positive Gesetze geordnet ist. Würde nun das positive Recht seinem Inhalt nach mit dem Vernunftrecht immer und nothwendig zusammenfallen, so könnte man unbedenklich vom Recht überhaupt reden, ohne sich näher darüber zu erklären, was für ein Recht man damit meine; da diess aber offenbar nicht der Fall ist, so ist diese Erklärung unerlässlich, wenn man sich nicht der Gefahr aussetzen will, verschiedenartige Dinge zu verwechseln, oder sich über Sätze zu streiten, bei denen der eine an etwas ganz anderes denkt, als der andere. Diess gilt nun auch von der Frage, welche uns eben jetzt beschäftigt. Wenn es sich darum handelt, ob die Politik unbedingt an das Recht gebunden, oder ob sie unter Umständen darüber hinwegzuschreiten befugt sei, so kann sich diese Frage sowohl auf das natürliche, als auf das positive Recht beziehen. Da aber diese beiden nicht blos in ihrem Ursprung, sondern auch in ihrem Inhalt sehr verschieden sein können, so muss

sie für jeden von diesen zwei Fällen besonders gestellt, das Verhältniss der Politik zum natürlichen Recht, und ihr Verhältniss zum positiven Recht müssen getrennt untersucht werden.

Was nun zunächst das natürliche Recht betrifft, so ist die Sache sehr einfach. Politik heisst zu deutsch: „Staatskunst"; ein Politiker ist, wer die Aufgaben des Staatslebens kunstmässig, mit den richtigen, der Natur und den Bedingungen desselben entsprechenden Mitteln zu lösen versteht. Dass zu diesen Mitteln unter Umständen auch die Verletzung der allgemeinen Rechtsgesetze gehören könne, wäre eine Behauptung, nicht minder widersinnig, als wenn man sagen wollte: seine Kunst erlaube dem Arzt, den menschlichen Organismus nicht blos den Gesetzen desselben entsprechend, sondern bisweilen auch ihnen widersprechend zu behandeln. Wenn jene Gesetze für die Einzelnen verbindlich sind, so sind sie es auch für die Staaten; wenn es dem Einzelnen nicht erlaubt ist, um seines Vortheils willen anderen Unrecht zu thun, so wird diess einem Volk oder einer Regierung ebensowenig erlaubt sein. Das öffentliche Recht trägt allerdings in vielen Beziehungen einen anderen Charakter, als das Privatrecht. So geht z. B. aus der Natur und Aufgabe des Staates das Recht desselben hervor, seine Angehörigen gesetzlichen Beschränkungen zu unterwerfen, Ansprüche an sie zu machen und Opfer von ihnen zu verlangen, auf welche kein Einzelner andern Einzelnen gegenüber ein Recht hat; ebenso müssen für das Verhältniss der Völker zu einander vielfach andere Bestimmungen gelten, als für das Verhältniss zwischen Privatleuten: ihre Streitigkeiten lassen sich nicht wie ein Civilprocess behandeln, und sie sind schon desshalb, weil sie keinen gemeinsamen Richter über sich haben, in hundert Fällen zur gewaltsamen Selbsthülfe genöthigt und berechtigt, in denen von dem Privatmann verlangt werden müsste, dass er sein Recht vor Gericht suche. Aber aus dieser Verschiedenheit der Rechtsverhältnisse folgt nicht im geringsten eine Verschiedenheit der Rechtsgrundsätze, und nur die äusserste Oberflächlichkeit könnte meinen,

dass die Politik desshalb, weil sie nach der Natur ihres Gegenstandes die Bestimmungen des Privatrechts nicht ohne weiteres in Anwendung bringen kann, nach dem Recht überhaupt nicht zu fragen habe. Diess ist in Wahrheit so wenig der Fall, dass vielmehr umgekehrt gerade die eigenthümliche Natur des Staatslebens den Staaten und ihren Lenkern, sowohl den eigenen Angehörigen als auswärtigen Völkern gegenüber, die strengste Rechtlichkeit zur Pflicht macht. Die Grösse eines Staates beruht ja doch nicht blos auf dem Umfang seines Gebiets, auf der Stärke seines Heeres, auf der Zahl, dem Reichthum, dem Gewerbfleiss und der Geistesbildung seiner Einwohner; sondern in erster Linie auf der sittlichen Tüchtigkeit des Volkes, auf der Gewissenhaftigkeit, mit der jeder Einzelne seine Stelle im Ganzen ausfüllt, auf der allgemeinen, zur Gewohnheit gewordenen Achtung vor dem Gesetz, auf der Gesinnung, welcher das Staatswohl schlechthin das Höchste, welcher für die Erhaltung des Staates kein Preis zu hoch und kein Opfer zu schwer ist. Diese sittliche Grundlage des Staatslebens zerstört eine Politik, welche in ihrem Theile das Recht nicht achtet; gleichviel, ob diese Rechtsverletzung gegen das eigene Volk oder gegen fremde Völker begangen wird; sie zerstört dieselbe um so sicherer, je dauernder ihre Herrschaft und je blendender ihr äusserer Erfolg ist. Eben damit gräbt sie aber auch sich selbst die Wurzeln ihrer Kraft ab. Das ist der Fluch jeder despotischen Regierung, dass sie keine zuverlässigen Diener findet, dass sie die tüchtigen und ehrlichen Leute zu Hass und Widerstand aufstachelt, die schwachen und schwankenden an stumpfe Unthätigkeit, die dienstwilligen an eine Gesinnungslosigkeit gewöhnt, welche sich in der Stunde der Noth unfehlbar gegen sie selbst wendet. Das ist die Strafe, von der jede gewaltthätige und eroberungssüchtige Politik unausbleiblich ereilt wird, dass sie den Rechtssinn im eigenen Volk abtödtet, zu innerem Zwist und sittlichem Verfall in ihm den Grund legt. Die Väter opfern sich vielleicht noch den Zwecken der gemeinsamen Selbstsucht, und vollbringen in ihrem Dienste

ruhmvolle Thaten; die Söhne oder die Enkel ziehen sich aus dem, was der Staat thut und gutheisst, die Lehre, dass es mit dem Recht überhaupt nichts auf sich habe, dass jede Rechtsverletzung entschuldigt sei, wenn sie vom Glück begünstigt wird. Warum sollte dann aber dieser Grundsatz nur den Staaten zu Gute kommen? Wenn ein Volk das Recht hat, andere Völker zu berauben und zu unterjochen, warum sollte der Einzelne anderen und der Gesammtheit gegenüber dieses Recht nicht ebensogut haben? Wenn uns daher die Geschichte so viele Fälle zeigt, in denen erobernden Staaten gerade auf der Höhe ihrer Macht der Keim des inneren Verderbens eingepflanzt wurde, wenn im Alterthum auf die wunderbaren Erfolge Alexander's die verheerenden Kämpfe seiner Feldherrn, auf die gewaltigen Eroberungen der römischen Republik die Zeiten des Sittenverfalls und der Bürgerkriege, auf die Scipionen die Sulla's und Catilina's gefolgt sind, wenn in den letzten Jahrhunderten die glänzende Periode Ludwig's XIV. zu der schmählichen Missregierung seines Nachfolgers, zu der inneren Fäulniss und dem gewaltsamen Umsturz des Staatswesens den Grund gelegt hat, wenn das sittliche und politische Leben des französischen Volkes noch heute an den Nachwehen der napoleonischen Eroberungskriege im Innersten leidet, so ist diess kein Zufall. Eine Politik, welche das Recht nicht achtet, ist nicht blos unsittlich, sie ist auch immer kurzsichtig: sie mag vorübergehend einen noch so glänzenden Erfolg haben, etwas dauerndes und innerlich begründetes vermag sie nicht zu schaffen.

Aber wir müssen hier allerdings unterscheiden. Nicht alles, was irgendwann und irgendwo zu Recht besteht, ist auch an sich selbst berechtigt; das positive Recht stimmt mit dem natürlichen Recht nicht immer überein. Das positive Recht bezeichnet zunächst, wie bemerkt, nur diejenigen Bestimmungen, welche in einem gewissen Theile der menschlichen Gesellschaft und einem gewissen Zeitpunkt als gültig anerkannt, durch Gesetze, Verträge oder Gewohnheit festgestellt sind. Nun wird man freilich im allgemeinen annehmen können, dass solche

Bestimmungen ihren guten Grund haben, und das um so mehr, je länger sie sich in Geltung erhalten haben, und je wichtiger die Gegenstände sind, auf die sie sich beziehen. Man wird ja Verträge über wichtige Dinge nicht leichthin schliessen, sondern jeder Theil wird darin seine Rechte und Interessen möglichst zu wahren suchen; man wird Gesetze nicht ohne Noth erlassen oder abändern; und wo uns eine seit unvordenklichen Zeiten bestehende, mit der Sitte eines Volkes verwachsene Rechtsgewohnheit begegnet, da können wir zum voraus überzeugt sein, dass dieselbe aus den Verhältnissen und der Denkweise dieses Volkes sich naturgemäss entwickelt habe. Aber daraus folgt noch lange nicht, dass die Bestimmungen, welche auf diese Art zur Geltung gekommen sind, unter allen Umständen zweckmässig und gerecht sind. Ein Vertrag kann durch Gewalt erzwungen oder durch List erschlichen werden; es kann aus Eigennutz oder aus Irrthum solches zum Gesetz gemacht werden, was die Rechte des Volkes oder Einzelner im Volke verletzt; aus rohen Kulturzuständen, aus Zeiten der Gewalt und der Unterdrückung können Einrichtungen hervorgehen, welche den Rechtsbegriffen, der Humanität, dem Freiheitsbedürfniss eines gebildeteren und aufgeklärteren Zeitalters schnurstracks zuwiderlaufen. Es gibt kaum irgend ein Unrecht, das nicht da und dort zu Recht bestanden, oft Jahrtausende lang und in der weitesten Ausdehnung gegolten hätte. Was kann z. B. vom Standpunkt des natürlichen Rechts aus verwerflicher sein, als die Sklaverei? Und doch bestand diese Einrichtung nicht blos im Alterthum, ohne dass auch nur Eine Stimme sich dagegen erhoben hätte, sie ist nicht blos damals von den gebildetsten und sittlich hervorragendsten Männern gutgeheissen, von einem Plato gebilligt, von einem Aristoteles vertheidigt worden; sondern auch bei den christlichen Völkern hat sie sich bis in unsere Zeiten in einer das menschliche Gefühl empörenden Gestalt und Ausdehnung erhalten. Was kann es unsittlicheres, mit dem Wesen der Ehe unverträglicheres geben, als die Polygamie? Aber die Gesetze gestatten diese Unsittlichkeit noch in zahllosen Ländern, und ehedem wenig-

stens war sie selbst bei Völkern von verhältnissmässig hoher Bildung einheimisch. Welchen schauderhafteren Wahnsinn kann man sich denken, als jene Sitte der Hindus, derzufolge die Witwe den Scheiterhaufen ihres gestorbenen Gatten lebend zu besteigen hatte? Aber dieser Wahnsinn war während vieler Jahrhunderte bestehendes, durch Religion und Gesetz geheiligtes Recht. Die Seeräuberei und der Sklavenhandel, die Menschenopfer und die Ketzerverbrennung, die Hexenprocesse, die Folter und die Censur konnten das bestehende Recht für sich anrufen; was nur immer der Despotismus und die Gewinnsucht, der Fanatismus und der Aberglaube zur Unterdrückung und Ausbeutung der Menschen ersinnen mochten, das hat sich noch jederzeit zum Gesetz zu erheben, sich mit dem Schein des Rechts zu umgeben, auf göttliche und menschliche Auktoritäten zu stützen gewusst.

Es sind aber gar nicht blos diese schlechten und verwerflichen Gründe, welche einen Widerspruch des positiven Rechts mit dem Natur- und Vernunftrecht herbeiführen: auch solche Einrichtungen und Gesetze, die zur Zeit ihrer Einführung wirklich berechtigt und zweckmässig waren, können diess später zu sein aufhören, was früher Recht war, kann unter Umständen in der Folge zum Unrecht werden. Ein positives Gesetz ist eine Regel, welche durch die Anwendung des allgemeinen Rechtsgesetzes auf bestimmte, geschichtlich gegebene Verhältnisse gefunden wird. Mag man nun bei der Feststellung dieser Regel auch noch so richtig verfahren sein, so wird sie doch der Sachlage immer nur so lange entsprechen, als die Verhältnisse, auf die sie von Anfang an berechnet war, sich nicht erheblich verändert haben; tritt dagegen eine solche Veränderung ein, so werden dieselben Bestimmungen, welche früher wohlbegründet waren, sich drückend und ungerecht zeigen; „Vernunft wird Unsinn, Wohlthat Plage,“ und was die Vergangenheit vielleicht als grossen Fortschritt dankbar begrüsste, das wird von der Gegenwart verwünscht. So war das Zunftwesen ursprünglich eine ganz zweckmässige und wohlthätige Einrichtung, und weil es diess war, konnte man sich auch über

die Beschränkungen nicht beklagen, welche es dem Einzelnen auferlegte. Späterhin wurde es zu einem Hemmschuh für den gewerblichen Fortschritt, zu einer Quelle der gehässigsten Ungleichheiten und Härten; und es wurde diess nicht blos durch seine eigene Entartung, sondern vor allem durch die Entwicklung des Erwerbs- und Verkehrslebens: als diesem eine freiere Bewegung zum Bedürfniss wurde, hatte das Zunftwesen seine innere Berechtigung verloren. So waren die drei mittelalterlichen Stände lange Zeit wirklich die einzigen, welche zu politischer Arbeit die Fähigkeit und den Beruf hatten, und eine Versammlung, welche aus den Vertretern dieser drei Stände bestand, konnte als wirkliche Volksvertretung gelten. Als ein Theil dieser Stände seine hervorragende Bedeutung verloren hatte, als andere gesellschaftliche Mächte neben ihnen emporgewachsen und über sie hinausgewachsen waren, konnte das Volk seine Vertreter nicht mehr in ihnen finden, das alte Recht, welches sie als solche anerkannte, wurde zum Unrecht. Das gleiche gilt von allen gesellschaftlichen und politischen Einrichtungen, es gilt auch von den völkerrechtlichen Beziehungen der Staaten unter einander. Auch hier tritt häufig der Fall ein, dass ein Verhältniss zwischen zwei Staaten, welches früher naturgemäss war, in der Folge unhaltbar und unerträglich wird, dass die Verträge, die ein solches Verhältniss feststellen, mit der Zeit als eine drückende Fessel empfunden werden. Bevölkerungen, die an verschiedene Staaten vertheilt sind, können durch die Gemeinsamkeit ihrer Interessen, ihrer Sitten, ihrer Bildung zusammengeführt, solche, die in Einem Staatswesen vereinigt sind, durch die Verschiedenheit derselben auseinandergetrieben werden; ein Staat, dessen Führung sich andere überlassen hatten, kann seine Bedeutung verlieren, während sich jene aus ihrer untergeordneten Stellung emporarbeiten; Verpflichtungen, die ein Staat gegen einen anderen übernommen, Rechte, die er ihm eingeräumt hat, können im weiteren Verlauf mit seiner eigenen Wohlfahrt unverträglich werden, die Bedingungen seines Bestehens und Gedeihens gefährden; es kann mit Einem Wort auch in diesen

Verhältnissen das, was unzweifelhaft bestehendes, formales Recht ist, selbst wenn es anfangs nicht ungerecht war, unter veränderten Verhältnissen zum unleidlichen materiellen Unrecht werden.

Was ist nun in solchen Fällen zu thun? Das Unrecht muss aufgehoben, das positive Recht muss mit dem natürlichen Recht in Uebereinstimmung gebracht, die Gesetze der Staaten, die Verträge der Völker müssen den Abänderungen unterzogen werden, welche durch die realen Verhältnisse und die thatsächlich vorhandenen Bedürfnisse gefordert sind. Diese Fortbildung des bestehenden Rechts zu sichern, ihr die gesetzlichen Wege zu ebnen, ist eine von den wichtigsten Aufgaben der Staatskunst; und wo sie dieser Aufgabe genügend nachzukommen versteht, wo den Gesetzen, den Einrichtungen, den internationalen Beziehungen der Völker die Elasticität gewahrt ist, sich ihrer fortschreitenden Entwicklung, ihren wechselnden Bedürfnissen anzupassen, da werden jene Collisionen des positiven und des natürlichen Rechts, von denen ich so eben gesprochen habe, entweder gar nicht eintreten, oder doch ohne tiefere Erschütterungen überwunden werden. Wie nun aber, wenn diese Bedingung nicht erfüllt wird? Wenn einer Reform, deren Bedürfniss sich unabweisbar herausgestellt hat, der gesetzliche Weg verschlossen ist? Dieser Fall ist, wie die Erfahrung zeigt, nichts weniger als selten; und er tritt gerade da am häufigsten ein, wo eine Verbesserung am dringendsten noththäte. Der Druck ungerechter Gesetze, die nachtheiligen Folgen zweckwidriger Einrichtungen werden sich nur dann zum Unerträglichen steigern, wenn diejenigen, welche zur Abhülfe Pflicht und Beruf hätten, diese Pflicht versäumen; und sie versäumen dieselbe bald aus Unfähigkeit und Trägheit, bald aus üblem Willen; sie setzen den begründetsten Reformvorschlägen, den dringendsten Forderungen der Zeit nur desshalb stumpfe Gleichgültigkeit oder hartnäckigen Widerstand entgegen, weil bei einer Fortdauer der verrotteten Zustände ihre Bequemlichkeit, ihre Eigenliebe oder ihr Interesse seine Rechnung findet, weil sie einer wirklichen und ernstlichen Ver-

besserung Opfer bringen müssten, zu denen sie sich nicht entschliessen können. Es hat sich etwa in einem Volke eine unumschränkte Monarchie zur Herrschaft gebracht; sie hat vielleicht seiner Zeit diesem Volke grosse Dienste geleistet, aber ihre Zeit ist jetzt vorüber: sie vermag sich selbst vor Entartung, den Staat vor Verfall nicht zu bewahren; die Wohlfahrt des Volkes, das Gedeihen des Staates, die Erhaltung seiner Machtstellung, die Gesundheit seines sittlichen Lebens fordert freiere Einrichtungen; allein die Regierung verweigert dieselben, sie bleibt taub gegen alle Vorstellungen, sie antwortet auf alle Aeusserungen der Unzufriedenheit mit Massregeln der Unterdrückung, zu denen ihr die bestehende Staatsverfassung ein formelles Recht gibt. Oder ein Staat ist — wie diess z. B. in Polen der Fall war — in den Händen einer übermächtigen Aristokratie, die auf ihre Privilegien pochend alle Einheit des Staatslebens und alle bürgerliche Freiheit unmöglich macht; die Masse der Staatsangehörigen befindet sich in einem Zustand der Unterdrückung, die wesentlichsten Menschenrechte werden ihr vorenthalten, aber eine Aenderung dieses Zustandes ist mit gesetzlichen Mitteln nicht zu erreichen. Oder es ist umgekehrt einer zügellosen Demokratie gelungen, das Gemeinwesen in ihre Gewalt zu bringen; sie hat seine Verfassung nach ihrem Sinn umgestaltet, ihr System zum anerkannten Gesetz erhoben; der Staat treibt unter ihrer Leitung dem Untergang zu, aber es kommt ihr nicht in den Sinn, desshalb sein Steuer aus der Hand zu geben. Oder es sind Theile eines Volkes durch ein Nachbarvolk von dem Körper, zu dem sie gehörten, abgerissen, und mit einem fremden zusammengeschmiedet worden; sie sehnen sich nach der politischen Vereinigung mit ihren Stammesgenossen, aber völkerrechtliche Verträge haben dem unnatürlichen Verhältniss ihr Sigel aufgedrückt, und eine Aenderung dieser Verträge ist in Güte nicht zu erreichen. Oder ein Volk ist in viele kleine Gemeinwesen zerfallen. Es hat vielleicht in dieser Spaltung, wie einst Griechenland in der seinigen, auf manchen Gebieten grosses geleistet, eine reiche Bildung entwickelt, es hat viel-

leicht auch von gesetzlicher Freiheit und bürgerlichem Gemeingeist schöne Beispiele aufzuweisen. Nun treten aber an dieses Volk grössere politische und wirthschaftliche Aufgaben heran, denen ein kleines oder zersplittertes Staatswesen nicht gewachsen ist; seine Nachbarn fassen sich zu starken Grossstaaten zusammen, während es selbst aus der Unmacht der Getheiltheit nicht herauskommt; nach aussen hin abhängig und missachtet, kann es auch im Innern zu keinem gesunden Staatsleben und keinem freiheitlichen Fortschritt gelangen, weil seine besten Kräfte durch gegenseitige Reibung sich aufzehren, weil sich die Thätigkeit des Volkes keinen klaren gemeinsamen Zielen zuwendet, weil jede Bewegung in dem einen seiner Theile durch die Bewegungen der anderen gekreuzt und gehemmt wird: so reich es an Mitteln und an Kräften ist, so arm ist es an politischen Erfolgen, selbst seine Geistesbildung droht aus Mangel an politischer Lebensluft zu ersticken, und der Zwiespalt unter seinen Theilen, das Fehlen jeder gesunden staatlichen Organisation stellt ihm zunehmende Auflösung, stellt ihm schliesslich das Schicksal der Völker in Aussicht, welche durch ihre innere Zwietracht eine Beute der Fremden geworden sind. Jedermann sieht ein, was einem solchen Volke noththut; aber indem man sich um den Weg streitet, kommt man immer weiter vom Ziel ab, und wenn es sich darum handelt, seine Sonderstellung der Einheit des Ganzen zum Opfer zu bringen, zeigt sich dazu wenig ernstliche Neigung; am allerwenigsten natürlich in der Regel bei denen, welchen der bisherige Zustand Vortheile gebracht hat, die sie aufgeben, eine Stellung, von der sie herabsteigen, eine Souveränetät, auf die sie ganz oder theilweise verzichten müssten. So unhaltbar die Zustände auch sind: auf dem Boden des bestehenden Rechts lassen sie sich einfach desshalb nicht gründlich verbessern, weil das bestehende Recht selbst nichts anderes ist, als der gesetzliche Ausdruck jener Zustände, weil dieses Recht die Entscheidung über Einführung eines Neuen denen in die Hand gibt, deren höchstes Interesse es ist, dass nichts neues geschehe, sondern alles so viel wie möglich beim Alten bleibe.

Wiederholen wir nun also die Frage: was soll und was kann in Fällen geschehen, wie diejenigen, von denen so eben gesprochen wurde? Es ist ein Zustand vorhanden, welcher mit den wesentlichen Zwecken des Staates, mit den natürlichen Rechten eines Volkes oder vieler Einzelnen im Volke, vielleicht mit der Sicherheit und dem Gedeihen des ganzen Gemeinwesens unverträglich ist. Dieser Zustand wird durch Gesetze und Verträge geschützt, und es ist keine Aussicht, ihn unter Achtung derselben ändern zu können. Sollen nun unter solchen Umständen jene Verträge und Gesetze unantastbar sein? Soll das Unrecht sich für alle Zeiten als Recht behaupten dürfen, weil es ihm in irgend einem Zeitpunkt gelungen ist, sich den Schein des Rechts zu geben, sich zum anerkannten Gesetz zu machen? Auf diese Frage lässt sich nur mit Nein antworten. Eine gewissenhafte Politik wird es allerdings nicht leicht nehmen, in irgend einem Fall über das positive Recht hinwegzugehen. Sie wird sich sagen, dass diess nur da sittlich erlaubt ist, wo sich die wesentlichen Bedingungen des Staatslebens, die unentbehrlichen Rechte des Volkes und seiner Bürger auf keinem anderen Wege retten lassen; sie wird erkennen, dass jede gewaltsame Aenderung des bestehenden Rechtszustandes, ob sie nun Revolution oder Staatsstreich oder Krieg heisse, so schwere Opfer kostet, eine so tiefe Erschütterung des Vertrauens zu den öffentlichen Zuständen, des Rechtsbewusstseins und des wirthschaftlichen Lebens, so grosse materielle und sittliche Uebel in ihrem Gefolge hat, wie sie den Völkern nicht ohne die dringendsten Gründe zugemuthet werden dürfen. Sie wird selbst empfindliche Uebel lieber ertragen, als sie durch grössere heilen. Aber wenn wirklich die Erhaltung des Staates, die Gesundheit des Volkslebens, der Bestand der gesellschaftlichen Ordnung in Frage steht, so wird sie sich erinnern, dass das natürliche Recht höher und ursprünglicher ist, als jede menschliche Satzung, und dass für die Völker so gut, wie für die Einzelnen, das Gesetz der Selbsterhaltung das erste Naturgesetz ist. Eine ungeheure Verantwortlichkeit ist es immer, die ein

Staatsmann übernimmt, wenn er die Verträge oder die Gesetze zu durchbrechen, zu gewaltsamen Mitteln zu greifen wagt; aber eine Staatskunst, die ihrer Aufgabe gewachsen ist, darf auch vor dieser Verantwortlichkeit nicht zurückschrecken, wenn es wirklich keinen anderen Weg gibt, um einem Volke die unerlässlichen Bedingungen seines politischen Lebens zu erringen oder zu erhalten, wenn die natürlichen Rechte desselben sich nur auf Kosten des positiven Rechts retten lassen.

Ob nun freilich dieser Nothstand in einem gegebenen Falle wirklich vorhanden sei, diess lässt sich in der Regel nicht so einfach entscheiden. Es fragt sich nicht blos, ob der bestehende Zustand überhaupt einer Abhülfe bedürftig ist, sondern auch, ob seine Uebel und Gefahren so gross sind, die Aussicht auf eine gesetzliche und friedliche Heilung derselben so gering ist, dass sich nur noch von gewaltsamer Abhülfe eine Rettung hoffen lässt. Es fragt sich ferner, welche Aenderung der bestehenden Zustände angestrebt, was und wieviel von denselben beseitigt, was an ihre Stelle gesetzt werden soll. Weiter entsteht die Aufgabe, den richtigen Zeitpunkt zum Handeln und die geeigneten Mittel zu finden, und auch dieser Punkt ist von entscheidender Wichtigkeit für das Urtheil, nicht blos über die Klugheit, sondern auch über die sittliche und rechtliche Zulässigkeit dessen, was geschieht. Ein gefährliches Wagniss mit unzureichenden Mitteln unternehmen, ein Land leichtsinnig in einen Krieg, eine Revolution, einen Bürgerzwist stürzen, ist nicht blos eine Thorheit, sondern es ist auch ein schweres Verbrechen. Wäre ein solches Unternehmen an sich selbst auch noch so berechtigt, sein Ziel noch so löblich: es wird verwerflich, sobald die Wahrscheinlichkeit eines günstigen Ausgangs nicht im Verhältniss zu der Grösse der Opfer und der Gefahr steht; denn niemand hat das Recht, die höchsten Güter seines Volkes für ein Abenteuer einzusetzen, durch unüberlegtes Vorgehen seine Wohlfahrt und seine Existenz zu gefährden. Ob aber ein Unternehmen überlegt oder unüberlegt ist, ob es von richtiger oder falscher Berechnung der Mittel und Kräfte ausgeht, darüber kann sehr häufig nur der Erfolg endgültig ent-

scheiden, und es ist insofern nicht ohne Grund, wenn dem Erfolge auch auf das Urtheil über seine moralische Zulässigkeit ein gewisser Einfluss eingeräumt wird: ein schlechter Zweck wird freilich durch den äusseren Erfolg nie zu einem guten; aber ob ein an sich selbst berechtigter Zweck mit gewissen Mitteln verfolgt werden darf, diess wird allerdings neben anderem auch darnach zu beurtheilen sein, inwiefern diese Mittel zum Ziele zu führen geeignet sind.

Schon diese Erwägungen werden es uns nun vollkommen begreiflich machen, dass bei grossen geschichtlichen Umwälzungen auch solche, die in ihren allgemeinen sittlichen und politischen Grundsätzen einverstanden sind, doch in der Beurtheilung der Ereignisse oft so weit auseinandergehen. Es handelt sich hier eben fast ohne Ausnahme nicht um einfache und leicht zu durchschauende, sondern um sehr verwickelte Fragen; es ist nicht auf der einen Seite schlechtweg das Recht, auf der anderen das Unrecht; die gewaltsame Lösung ist vielmehr gerade dadurch herbeigeführt worden, dass eine Collision der Rechte und der Interessen stattfindet, und wie die Entscheidung auch fallen mag, darauf muss man sich unter allen Umständen gefasst machen, dass man empfindliche Opfer zu bringen, auf wohlberechtigte Wünsche zu verzichten, das Gute, was man erreichen möchte, mit mancherlei Uebeln und Misständen zu erkaufen hat. Können wir uns wundern, wenn bei solcher Sachlage auch die Wohlmeinenden und Verständigen in ihrem Urtheile nicht immer einig sind? Wenn der eine das Neue, was sich vollbringt, auch wenn es an sich heilsam und nothwendig ist, doch wegen der Art, wie es sich vollbringt, und der Uebelstände, die es mit sich führt, zurückstösst, wenn es ein anderer im hoffnungsvollen Ausblick auf die Zukunft mit diesen Uebelständen zu leicht nimmt, und alles gutheisst, was ihm im Zusammenhang mit einer vielversprechenden Bewegung entgegentritt? Müssen uns nun schon diese Gründe zur Billigkeit und Duldsamkeit gegen abweichende politische Meinungen auffordern, so kommt dazu auch noch ein weiterer beachtenswerther Umstand. Wie es nur zu oft

vorkommt, dass redliche und in ihren letzten Zielen ganz berechtigte Absichten durch Fehlgreifen in den Mitteln zum Verkehrten und Verderblichen führen, so kann es auch umgekehrt geschehen, dass aus tadelnswerthen Beweggründen eine der Sache nach richtige und heilsame Politik hervorgeht. Es ist ja gar kein seltener Fall, dass eine Partei oder ein Einzelner, um zur Macht zu gelangen, sich zum Verfechter reformatorischer Bestrebungen macht, dass eine Regierung die Interessen des Volks fördert, um sich dadurch seine Unterstützung oder seine Duldung für ihre selbstsüchtigen Pläne zu erkaufen, dass die Grösse und das Gedeihen eines Landes nicht als Selbstzweck, sondern nur als ein Mittel für die Macht der Regierenden gesucht wird. Kommt es nun hiebei zu einem Kampf der Parteien, auf welche Seite soll man sich stellen? Gerade in solchen Fällen entstehen die härtesten sittlichen Collisionen; in ihnen gerade kann der gewissenhafte Mann am leichtesten in die peinliche Gefahr kommen, entweder mit dem Guten, das er fördern möchte, auch das Schlechte und Verderbliche durch seinen Beifall zu ermuthigen, durch seine Mitwirkung zu unterstützen, oder andererseits, wenn er sich dem zu entziehen und sich ausserhalb des Parteikampfes zu halten versucht, eben durch seine Unthätigkeit das Gemeinwohl zu schädigen. Je klarer wir die Natur und die Gründe solcher Collisionen erkannt haben, um so deutlicher werden wir auch einsehen, dass in denselben mit gleich redlichem Willen verschiedene Wege gewählt werden können, um so leichter es begreifen, wenn über manche brennende Frage selbst mit Männern, deren Charakter und Einsicht wir hochhalten, uns keine Verständigung gelingen will. Aber überwinden lassen sich diese Schwierigkeiten doch nur dadurch, dass man ihnen festen Sinnes und unbewölkten Geistes entgegengeht. Je gewissenhafter jeder Einzelne im Volke dieser Pflicht nachkommt, je besonnener er die Verhältnisse prüft, je entschlossener er seine Ueberzeugung in Wort und That vertritt, um so sicherer wird in diesem Volke der gesunde politische Sinn

und der opferbereite Gemeingeist zu einer Macht heranwachsen, welche die Einseitigkeiten und Irrthümer der Parteien zu berichtigen, welche auch solches, das nicht in der rechten Weise begonnen wurde, zum Guten zu lenken, die ewigen Gesetze der sittlichen Ordnung trotz aller Selbstsucht und Beschränktheit der Menschen zum Siege zu führen die Kraft hat.

XI.

Das Recht der Nationalität und die freie Selbstbestimmung der Völker.

(1870.)

Als in dem letzten grossen Kriege die entscheidenden Siege der deutschen Heere die Möglichkeit eröffneten, Frankreich die Gebiete wieder abzunehmen, die es Deutschland zur Zeit seiner Unmacht geraubt und seitdem behalten hatte, trat diesem Gedanken nicht blos in der ausserdeutschen Presse, sondern auch in Deutschland selbst das Bedenken entgegen, dass damit Rechte verletzt würden, deren Achtung auch von dem Feinde verlangt werden könne: theils das Recht der Nationalität, theils das Recht der Bevölkerung, ihre Staatsangehörigkeit selbst zu bestimmen. So nebelhaft die Vorstellungen auch waren, auf welche dieses Bedenken sich stützte, so liessen sich doch auch die Freunde der Annexion durch dasselbe nicht selten so weit irre machen, dass sie um eine Antwort darauf verlegen waren. Bei den Gegnern ohnedem kam fast ohne Ausnahme eine so auffallende Begriffsverwirrung an den Tag, dass es mir der Mühe werth schien, zur Aufklärung der Fragen, um die es sich hier handelte, einen Beitrag zu geben. Ich versuchte diess in dem nachstehenden Artikel, der in der zweiten Hälfte des Oktobers 1870 verfasst wurde und unmittelbar darauf im Novemberheft der Preussischen Jahrbücher erschien. Jene Fragen sind nun hier allerdings

durchweg mit Beziehung auf die bestimmten Verhältnisse behandelt, welche zu meiner Erörterung den nächsten Anlass gaben; da ich mich aber zugleich bemühte, sie auf die allgemeinen rechtsphilosophischen Gesichtspunkte zurückzuführen, aus denen sie allein entschieden werden können, darf ich vielleicht hoffen, dass die kleine Arbeit ihr Interesse auch jetzt noch nicht ganz verloren habe. Andererseits wollte ich aber das Gepräge nicht verwischen, welches ihr die Verhältnisse und die Stimmung der grossen Zeit aufgedrückt hatten, in der sie entstand. Ich lasse sie daher unverändert und nur mit wenigen Anmerkungen vermehrt wieder abdrucken.

Die Gesundheit der öffentlichen Meinung hat keinen schlimmeren Feind, als die politische Phrase; und dieser Feind ist doppelt gefährlich, wenn es eben keine ganz hohle und unwahre Phrase ist, um die es sich handelt, sondern eine halbwahre: eine solche, die das Urtheil der Menschen durch ihre theilweise Richtigkeit besticht und sie überredet, das Falsche mit in den Kauf zu nehmen, was sie von dem Wahren nicht zu scheiden wissen. Es verhält sich damit, wie mit falschen Münzen. Einen bleiernen Thaler nimmt niemand für einen silbernen; aber einen neusilbernen schon eher, wenn er mit einigem Geschick versilbert ist. Solcher halbwahren Schlagwörter hat man sich neuerdings nicht selten bedient, und bedient sich ihrer fortwährend, um Deutschland, wenn es möglich wäre, um die natürlichen Früchte seiner heldenmüthigen Anstrengungen zu bringen; und die obenbezeichneten sind es, die uns am häufigsten in den Weg kommen, und die auch ohne Zweifel bei manchen Personen den grössten Eindruck machen. Ein praktischer Staatsmann lässt sich dadurch allerdings nicht irre führen; wer andererseits die Fragen des Rechts- und Staatslebens mit wissenschaftlichem Verständniss zu verfolgen gewohnt ist, der wird gleichfalls im Stande sein, Wahrheit und Irrthum auch hier auseinanderzuhalten; wie es ja überhaupt niemals die wirkliche, auf den Grund der Sache vordringende Wissenschaft ist, die sich mit dem praktischen Bedürfniss in

Widerspruch setzt, sondern immer nur jenes oberflächliche und vermeintliche Wissen, jenes Halbwissen, von dem sich auch solche, die sich für Praktiker *par excellence* halten, und sie oft gerade am meisten, imponiren lassen. Auf die Entscheidung der politischen Fragen, die uns zunächst vorliegen, wird allerdings der Widerspruch keinen Einfluss ausüben, den demokratische Versammlungen und socialistische Manifeste, belgische oder schweizerische Zeitungen im Namen der Nationalität und der Volkssouveränetät dagegen erheben, dass Deutschlothringen und das Elsass mit Deutschland wieder vereinigt werden. Dazu ist die deutsche Politik in zu festen Händen: wenn irgend einer unter den jetztlebenden Menschen, ist Graf Bismarck der Mann, der sich durch Phrasen nicht beirren und von der klar erkannten politischen Nothwendigkeit nicht ablenken lässt. Aber doch ist es nicht ganz gleichgültig, ob das deutsche Volk über die Gründe und die Berechtigung dessen, was unfehlbar geschehen wird, sich vollkommen klar ist, oder nicht; und wenn wir auch von diesem naheliegenden praktischen Interesse ganz absehen, handelt es sich hier um Fragen von einer so eingreifenden grundsätzlichen Bedeutung, dass jede Erörterung willkommen sein wird, welche zur Klärung der Ansichten und zur Auflösung der Verwirrung etwas beizutragen versucht, in der sich hier noch so manche zu befinden scheinen.

„Nationale Staatenbildung“ rufen die einen, „Selbstbestimmungsrecht der Völker“ die andern, um Deutschland von einer Ausdehnung seiner Grenzen auf Kosten Frankreichs zurückzuhalten. Der erste von diesen Grundsätzen soll uns die Annexion des nordöstlichen Lothringens, der zweite auch die des Elsass verbieten. Jener wird besonders von deutschen Publicisten betont, die befürchten, unser Staatswesen könnte, erst halbfertig, über seine natürlichen Grenzen hinausstreben und sich einer ungesunden Vergrösserungssucht überlassen; dieser theils von deutschen Demokraten, denen die Demokratie mehr gilt als Deutschland, theils von der Presse solcher Länder, denen es unheimlich wird bei dem Gedanken, dass das

deutsche Volk den Willen habe und die Kraft fühle, seine abgerissenen Glieder wieder zu sammeln und seinem nationalen Organismus neu einzufügen. Beide Schlagwörter haben nun neuerdings zwar von ihrem Zauber nicht wenig eingebüsst. Beide sind ja vor allem von dem Frankreich des zweiten Kaiserthums ausgegeben worden; aber dasselbe Frankreich hat sich durch diese Rücksichten weder von seinen Eroberungsplanen auf das halbdeutsche Belgien und das ganz deutsche linke Rheinufer, noch von dem Schacher um Luxemburg, noch von der Einverleibung Savoyens und Nizza's abhalten lassen, welches auch die neugebackene Republik seiner Selbstbestimmung zurückzugeben durchaus keine Lust zeigt; und dass in dem letzteren Fall die berüchtigte Abstimmungskomödie der Annexion vorangieng, hiess nur den Hohn zur Gewaltthat hinzufügen. Von Mexiko und Cochinchina nicht zu reden. Aber gegen die Geltung jener Grundsätze würde diese thatsächliche Verletzung derselben allerdings nicht viel beweisen; die Frage ist vielmehr, ob ihnen eine solche an und für sich, der Sache nach, zukommt, und wie weit sie sich erstreckt.

Einiges Bedenken erregt nun hier zunächst schon der Umstand, dass die beiden Gesichtspunkte, von denen bald der eine, bald der andere für unbedingt massgebend erklärt wird, nicht selten in Streit kommen. Ein solcher Fall liegt z. B. in der Schweiz vor. Nach dem Grundsatz der Nationalität müsste die deutsche Schweiz an Deutschland fallen, die französische an Frankreich, die italienische an Italien; aber unter den Bewohnern derselben sind wohl nur sehr wenige, die einer solchen Zerreissung ihres Staatswesens nicht den äussersten Widerstand entgegensetzen würden. Ebenso kann aber auch umgekehrt der Fall vorkommen, und er ist schon oft dagewesen, dass Theile eines nationalen Gemeinwesens den Wunsch hegen, sich von demselben zu trennen, sei es um einen eigenen Staat zu bilden, sei es um sich einer fremden Nationalität anzuschliessen. Das neueste und grossartigste Beispiel dieser Art bot der nordamerikanische Bürgerkrieg. Welche Rücksicht soll nun in solchen Fällen der anderen weichen: die der

nationalen Zusammengehörigkeit, oder die der politischen Selbstbestimmung? Wie man sich auch entscheiden mag: so viel liegt am Tage, dass nicht beide Grundsätze zugleich unbedingte Geltung für sich in Anspruch nehmen können, denn in dieser Unbeschränktheit würde jeder den anderen aufheben. Kann es aber auch nur einer von beiden?

Fassen wir zuerst das Princip der Nationalität in's Auge, so ist freilich unläugbar, dass die Stammesgemeinschaft eines der allerwichtigsten von den Elementen ist, auf welchen die Einheit und die Kraft der Staaten beruht. Alle Staaten sind ursprünglich aus dem Stammesverband hervorgegangen, und auch da, wo ein Volk im Laufe der Zeit anderweitige Bestandtheile in sich aufgenommen hat, bildet doch immer eine bestimmte Nationalität die Grundlage, auf welcher das Volks- und Staatsleben ruht, den Grundstock, dessen Entwicklung durch fremde Pfropfreiser mitbestimmt sein kann, dessen Tragkraft sich aber nicht entbehren lässt, und dessen ursprüngliche Natur sich immer wieder, und gerade in den tiefsten Beziehungen des Gemeinlebens am stärksten, geltend macht. Schon an und für sich begründet die gemeinsame Abstammung eine Gleichartigkeit der körperlichen und geistigen Organisation, auf welcher die Gleichartigkeit der Denkweise, der Interessen, der Einrichtungen und Gesetze sich naturgemäss aufbaut. Noch viel wichtiger sind aber die Beziehungen, zu denen die weitere Entwicklung der Stammeseigenthümlichkeit führt. Wie die Familienglieder durch das Familienleben und die Erziehung ein gleichartiges Gepräge erhalten, so hat bei Stammesgenossen die Gleichheit der natürlichen Bedingungen und der geschichtlichen Verhältnisse, unter denen sie sich entwickeln, dieselbe Wirkung: es bildet sich jene Verwandtschaft der Einzelnen in ihrer Vorstellungs- und Gefühlsweise, in der Art, wie sie die Dinge ansehen und beurtheilen, in den Neigungen, Gewohnheiten, Vorurtheilen und Leidenschaften, welche den Nationalcharakter ausmacht. Die wichtigste Trägerin dieser Verwandtschaft ist die Muttersprache; denn das Wort ist es, durch welches die geistige Einwirkung

des Menschen auf den Menschen in erster Reihe vermittelt, in dem uns alles, was wir von anderen lernen, mitgetheilt wird; unsere psychische Gemeinschaft mit anderen ist an die Möglichkeit der sprachlichen Verständigung mit ihnen geknüpft, sie erstreckt sich daher nicht weiter, als diese Möglichkeit geht; und wie jede Sprache der Ausdruck einer eigenthümlichen Vorstellungsweise, einer bestimmten geistigen Daseinsform ist, so wird auch jede nur die ihr entsprechende Form des geistigen Lebens erwecken und nähren. Es ist desshalb nicht blos eine äussere Unbequemlichkeit, die einem Volke durch einen Sprachzwang auferlegt wird, wie wir ihn von Russen gegen Polen, von Dänen und Franzosen gegen Deutsche, von Wallonen gegen Flamänder haben üben sehen, sondern das Innerste seines eigenartigen Daseins wird dadurch angetastet, zum Verkümmern und Verdursten verurtheilt; und es ist nicht blos die Erschwerung des geschäftlichen Verkehrs und des höheren Unterrichts, mit der mehrsprachige Staaten zu kämpfen haben, sondern die Getheiltheit der Sprache bringt einen inneren Gegensatz in das ganze Volksleben, sie erschwert die Bildung eines einheitlichen nationalen Charakters um so mehr, je antipathischer sich die verschiedenen Sprachen von Hause aus sind, sie raubt dem Gemeinwesen eine von den stärksten einigenden Kräften und nöthigt es, dem Zuge seiner Theile zur politischen Verbindung mit Stammverwandten entgegenzuarbeiten. Die Einheit der Sprache und der Abstammung ist daher allerdings von der höchsten Bedeutung für das Staatswesen, und man muss die menschliche Natur nicht kennen und von der Geschichte nichts gelernt haben, wenn man meint, es lasse sich aus verschiedenartigen Völkerschaften, die sich an Zahl und politischer Kraft annähernd das Gleichgewicht halten, oder aus Bruchstücken verschiedener Stämme ohne festen nationalen Krystallisationskern ein Staat bauen; es müssten denn einmal ganz ungewöhnliche Umstände diesen Ausnahmsfall herbeiführen. Ein Reich lässt sich vielleicht unter Umständen auf diese Art herstellen: ein Völkerhaufen, welcher länger oder kürzer unter der Herrschaft eines Monarchen,

oder auch unter der einer Republik zusammengehalten wird; aber ein Staat, ein einheitliches, von der freien Entwicklung der verbundenen Volkskraft getragenes Gemeinwesen nimmermehr. Wer je einen Beleg für diesen Satz braucht, der darf nur nach Oesterreich hinübersehen und sich fragen, wesshalb sich dieses Land doch von der staatlichen Einheit in demselben Mass entfernt hat, in dem es an verfassungsmässiger Freiheit zunahm.

Aber so wahr alles dieses ist, so gewiss muss man sich doch hüten, dass man nicht eine von den Bedingungen eines kräftigen Staatslebens zur alleinigen mache. Die Nationalität ist eines der festesten unter den Banden, welche den Staat zusammenhalten, aber sie ist nicht das einzige. Die Stammesgemeinschaft selbst verdankt ihre Bedeutung für die Einheit des Staatslebens nur den geistigen und sittlichen Beziehungen, die sie zwischen den Menschen begründet. Die gleichen Beziehungen bilden sich aber auch aus anderen Ursachen; und der Einfluss dieser letzteren kann unter Umständen so stark sein, dass er die Gegenwirkungen der ersteren überwiegt. Nicht blos Abstammung und Sprache, auch Religion, Bildungsform, Verkehrsverhältnisse, wirthschaftliche Interessen, auch das politische Leben, die politische Verfassung und die politischen Bedürfnisse verbinden und trennen die Menschen; ursprünglich getrennte Theile der menschlichen Gesellschaft können im Laufe der Zeit zusammenwachsen, durch verjährte Gewöhnung und bedeutende geschichtliche Erinnerungen verknüpft werden, ursprünglich zusammengehörige durch die gleichen Umstände sich fremd werden. Ihrer Nationalität nach gehört die deutsche Schweiz zu Deutschland, so gut wie Schwaben oder das badische Oberland; auch politisch war sie mit dem Mutterlande bis gegen das Ende des Mittelalters verbunden; diess hat aber nicht verhindert, dass sie sich losriss, und mit Bevölkerungen von romanischer Abstammung eine staatliche Verbindung eingieng, welche so fest geworden ist, dass jetzt das Gefühl der Zusammengehörigkeit mit den Eidgenossen bei der grossen Mehrzahl der deutschen wie der

romanischen Schweizer unläugbar weit stärker ist, als das der ursprünglichen nationalen Beziehungen. Einen ähnlichen Verschmelzungsprocess sehen wir in Belgien sich vollziehen; wenn auch hier allerdings der Erfolg noch unsicher ist und dadurch in hohem Grad erschwert wird, dass das deutsche und das romanische Element in diesem Staate sich der Zahl nach nahe kommen, dass auf das letztere bisher Frankreich eine starke Anziehung ausgeübt hat, das erstere in Zukunft von dem geeinigten Deutschland eine solche erfahren wird, dass endlich dem numerisch überlegenen, aber in politischer und socialer Beziehung zurückgesetzten deutschen Theil die Gleichberechtigung seiner Sprache bisher beharrlich verweigert wurde. Noch viel häufiger ist aber der Fall, dass mit einer stammverwandten Mehrzahl eine ihr stammesfremde Minderheit sich zu Einem Staatswesen verbunden hat; ja dieser Fall ist so häufig, dass es in unserer Zeit fast keinen grösseren Staat gibt, der nicht solche fremde Elemente in bedeutender Ausdehnung in sich aufgenommen hätte; und wenn da und dort die politische Einheit allerdings dadurch nothlitt, ist sie doch anderswo durch dieses Verhältniss theils gar nicht, theils nur unerheblich geschädigt worden: nicht blos da, wo die fremden Elemente in die eigene Stammesart aufgenommen oder zu einer neuen Nationalität mit ihr verschmolzen wurden, wie das fränkische in Frankreich, das französisch-normannische in England, das slawische im östlichen und nördlichen Deutschland, sondern auch, wo sie sich in ihrer Eigenthümlichkeit erhielten. England z. B. hat zwar mit den Irländern fortwährend seine Noth, weil hier die politische Einigung durch den confessionellen Gegensatz und durch die Nachwehen der Ungerechtigkeiten und Missgriffe erschwert wird, welche von den angelsächsischen Eroberern Jahrhunderte lang gegen die ursprünglichen Landeseinwohner begangen wurden; aber in Wales und in Hochschottland ist dieselbe durch die gälische Nationalität nicht im geringsten verhindert worden. Frankreich hat das Elsass kaum 200 Jahre besessen, und trotz aller Vernachlässigung, allem kirchlichen Druck und allem Sprachzwang,

war die Mehrzahl der Elsässer, während sie ihr alemannisches Deutsch beibehielt, seit der Revolution zu guten französischen Bürgern geworden. Für Preussen waren die Polen in Westpreussen, Posen und Schlesien noch vor 20 Jahren eine ernstliche Verlegenheit, heutzutage sind sie es nicht mehr. In Nordamerika leben Millionen von Deutschen, und sie gehören zu den tüchtigsten und zuverlässigsten Bürgern der grossen Republik. Die nationale Grundlage eines Staatswesens schliesst mit Einem Wort eine Beimischung von Theilen einer anderen Nationalität nicht aus, und wenn dem Gegensatz der Nationalitäten in den sonstigen Beziehungen des Staatslebens zusammenhaltende Kräfte und Interessen von ausreichender Stärke gegenüberstehen, wird seine Einheit und Gesundheit durch ihn nicht gefährdet. Gerade die neueren Staaten sind viel weniger, als die alten, an die Nationalität gebunden und auf sie beschränkt; sie haben an derselben wohl ihre natürliche Grundlage, aber die Mischung der Stämme in den heutigen Kulturländern, die ausserordentliche Steigerung und Erleichterung des Verkehrs, der Universalismus unserer Religion, der Kosmopolitismus unserer Bildung haben die Ausschliesslichkeit der alten Nationalstaaten gesprengt und die Möglichkeit geschaffen, dass Angehörige verschiedener Stämme und Sprachgebiete gleichberechtigt in Einem Staate zusammenwohnen und als Bürger dieses Staates sich wohl fühlen. Wenn sich daher ein Theil einer Nation von dem Hauptstamm getrennt und sich sein eigenes Staatswesen eingerichtet hat, oder wenn er mit einem Volke von anderer Abstammung staatlich verbunden ist, so gibt dieser Umstand für sich genommen den Stammesverwandten desselben noch kein Recht, ihn um seiner Nationalität willen für sich in Anspruch zu nehmen und gewaltsam zu sich herüberzuziehen; dieses Recht könnte sich vielmehr, wenn es überhaupt vorhanden ist, nur darauf gründen, dass aus der Abtrennung jenes Gliedes von seinem Volkskörper für jenes oder für diesen Uebelstände erwachsen, die auch abgesehen von der Quelle, aus der sie entsprungen sind, zur Selbsthülfe berechtigen würden. Ebensowenig kann aber auch umgekehrt

einem Volke blos auf das Princip der Nationalität hin die Befugniss bestritten werden, eine stammesfremde Bevölkerung in seinem Staatsverband festzuhalten oder in denselben aufzunehmen, wenn es dafür anderweitige Gründe hat, die schwer genug wiegen, um die Schwierigkeiten zu überwinden, mit welchen die Verbindung verschiedener Nationalitäten in Einem Staatswesen, wie diess nicht verkannt werden darf, immer zu kämpfen hat.

Nach den gleichen Gesichtspunkten ist auch die Frage nach der Vereinigung des Elsasses und Deutschlothringens mit Deutschland zu beurtheilen. Die deutsche Nationalität der Elsässer wäre hiefür allerdings, für sich allein genommen, noch kein genügender Rechtsgrund. Die deutschen Schweizer stehen uns ihrer Sprache und Abstammung nach ebenso nahe, in ihrem Geistesleben wohl noch näher als die Elsässer; und doch würde, auch wenn die Sache weniger unausführbar wäre, als sie ist, kein urtheilsfähiger Mensch in Deutschland an einen Eroberungskrieg zur Annexion der deutschen Schweiz denken. Nicht einmal der Umstand ist unbedingt entscheidend, dass das Elsass seiner Zeit durch die empörendsten Mittel einer gewaltthätigen und gewissenlosen Politik von Deutschland losgerissen worden ist. Diese Thatsache war allerdings im höchsten Grade geeignet, unseren Schmerz um den Verlust des schönen Grenzlandes zu schärfen und den Wunsch nach seiner Wiedererwerbung immer neu anzufachen. Aber trotzdem würde sich Deutschland in jenen Verlust schliesslich ebenso gefunden haben, wie es sich in den der Schweiz und Hollands gefunden hat, wenn es sich hier nur um etwas in der Vergangenheit liegendes, nicht um eine fortwährende Gefahr für die Gegenwart und die Zukunft handelte. So wenig auch die Verträge von 1815 unseren Wünschen und Interessen entsprachen: nachdem sie einmal geschlossen waren, würden wir unsererseits sie gehalten haben, wenn Frankreich sie gehalten hätte. Wenn es die Elsässer zufrieden waren, Franzosen zu heissen, und wenn Deutschland aus diesem Verhältniss keine Gefahr drohte, so hätten wir nicht das Recht gehabt, und würden auch nicht

den Willen gehabt haben, zur Wiedergewinnung ihres Landes den Frieden mit Frankreich zu brechen. Aber wir haben ihn ja auch nicht gebrochen, sondern Frankreich ist es, das ihn gebrochen hat. Frankreich hat den alten Vertrag zerrissen; unsere Sache ist es, nach den heldenmüthigen Anstrengungen, den furchtbaren Opfern, den beispiellosen Erfolgen unserer Heere zu entscheiden, unter welchen Bedingungen wir einen neuen mit ihm schliessen wollen. Wenn wir jetzt auf die alte Streitfrage zurückkommen, wenn wir erklären, das hundertjährige Unrecht müsse gesühnt, die Glieder unseres Volkes, die durch brutale Gewalt und schnöden Verrath von ihm abgerissen wurden, müssen wieder mit ihm vereinigt werden, so überschreiten wir unser Recht auch nicht um ein haarbreit, und wir würden es selbst dann nicht überschreiten, wenn die Fortdauer des bisherigen Besitzstandes für die Sicherheit Deutschlands weniger gefährlich wäre, als sie diess in Wirklichkeit ist. Selbst in diesem Fall würde es sich nicht um eine Eroberung handeln, die keinen weiteren Rechtsgrund für sich anführen könnte, als das Princip der Nationalität, sondern um die Zurückforderung eines Gutes, dessen unrechtmässiger Besitzer die Bedingungen nicht erfüllt hat, unter denen wir ihn im Besitz seines Raubes gelassen hatten. Die Nationalität ist nicht der entscheidende Rechtstitel, auf dem Deutschlands Anspruch an das Elsass ruht; wenn sie auch immerhin eine der gewichtigsten unter den Rücksichten ist, die es bestimmen müssen, auf jenen Anspruch um keinen Preis zu verzichten, nachdem ihm anderweitige Gründe das Recht, ihn zu erheben, gegeben haben.

Wäre aber die deutsche Nationalität der Elsässer für sich allein kein ausreichender Grund, sie für Deutschland zurückzufordern, so wird auch umgekehrt die französische Nationalität, oder richtiger: die französische Sprache der Lothringer kein Grund sein, welcher die Erwerbung Deutschlothringens zum voraus unmöglich machte. Es ist an sich nicht wünschenswerth für Deutschland, sich mit einer solchen, dem deutschen Wesen entfremdeten Bevölkerung zu belasten; es müssen ge-

wichtige Gründe sein, die ihm diesen Entschluss aufdringen, wenn er in seinem Interesse liegen soll; aber dass es zu dieser Aneignung eines Landstrichs, dessen grösserer Theil ausser seinem Sprachgebiet liegt, kein Recht habe, kann man nicht sagen, und am allerwenigsten können es die sagen, welche es ganz in der Ordnung gefunden haben, dass die Elsässer zu Frankreich gehörten, und welche diess wohl gar auch ferner in der Ordnung finden würden. Wenn alle anderen Staaten einzelne ihrem Hauptstamm fremde Bevölkerungen in sich haben, so kann diess unmöglich Deutschland allein verboten sein; das fremde Volk, das uns durch einen räuberischen Ueberfall die Waffen zur Nothwehr in die Hand gedrückt hat, kann nicht den Anspruch machen, blos desshalb, weil es ein fremdes ist, gegen jede Abtretung der Gebietstheile geschützt zu sein, deren wir bedürfen, um uns für die Zukunft vor seiner Raubsucht zu sichern. Ob Metz und die nordöstliche Ecke von Lothringen ein solches Gebiet ist, haben wir hier nicht zu untersuchen; so sehr es auch selbst dem Laien einleuchtet, dass die Feste, deren Bezwingung unserem Heere diese unsägliche Mühe und diese schweren Opfer gekostet hat, in den Händen des Feindes eine grosse Gefahr, in den unsrigen ein unschätzbares Bollwerk für Deutschland sein muss, und so bedeutend in beiden Beziehungen der Umstand in's Gewicht fällt, dass durch den von Frankreich erreichten Verzicht auf Luxemburg die deutsche Vertheidigung gerade an dieser gefährlichen Stelle geschwächt wurde. Hier war nur zu zeigen, dass, jenes vorausgesetzt, aus der französischen Nationalität der Lothringer (so weit diese überhaupt geht) sich kein Rechtsgrund gegen die Besitznahme jenes Landstrichs herleiten lässt. Dass aber wenigstens die politische Zweckmässigkeit sie verbiete, glauben wir nicht. Mag man auch die Bedeutung der nationalen Einheit für die Staaten noch so hoch stellen, so gilt doch dieser Grundsatz immer nur im ganzen und grossen. Einzelne Beimischungen fremden Landes und Blutes kann, wie gesagt, kein Staat vermeiden, die Grenzen zwischen den Nationalitäten lassen sich nie ganz scharf ziehen; und es ist diess auch so

wenig ein Unglück, dass vielmehr gerade diese Vermischung der Stämme dazu dient, ihre Ausschliesslichkeit zu mildern, ihre gegenseitigen Vorurtheile zu berichtigen, die Einseitigkeit eines auf sich beschränkten Volksthums zu ergänzen. Nur darauf kommt es an, dass das richtige Verhältniss hierin nicht überschritten, dass einem Staatswesen an fremder Nationalität nicht mehr aufgebürdet wird, als es ohne Schaden für seine Einheit, seine Selbständigkeit und die Eigenartigkeit seines Lebens ertragen kann. Wenn in einem Staat ungleichartige und sich abstossende Nationalitäten ihrer Zahl nach sich nahezu gleich stehen, wie in Belgien, so können ihm daraus allerdings sehr ernste Gefahren erwachsen. Wenn mit einem überwiegend germanischen und protestantischen Lande eine compacte eifrig katholische celtische Bevölkerung von mehreren Millionen verbunden ist, wie in Grossbritannien, so ist diess begreiflicherweise eine Quelle fortwährender Misstände. Auch ein solches Verhältniss der Nationalitäten, wie es die Schweiz aufweist, ist an sich selbst immer noch sehr ungünstig, und die Unbequemlichkeiten, die es mit sich bringt, und die sich auch bisher schon in vielen Fällen recht fühlbar gemacht haben, können nur durch so ganz eigenthümliche Umstände, wie die republikanische Verfassung der Schweiz, mitten unter monarchischen Staaten, und ihre von Europa verbürgte Neutralität, aufgewogen werden. Aber wenn im deutschen Staat neben 39 Millionen Deutschen in einer Grenzprovinz einige hunderttausend französisch Redende von gemischtem Blut wohnen, so kann seine politische Einheit und seine nationale Eigenthümlichkeit dadurch unmöglich gefährdet werden; und ebensowenig werden andererseits jene die Verbindung mit einem Volke unerträglich finden können, dessen Mehrzahl zwar eine andere Sprache, als sie selbst, redet, das aber weder ihrer Sprache noch ihrer Nationalität überhaupt zu nahe tritt, und sie in die volle Gemeinschaft seines eigenen Staatswesens aufnimmt. Was sonst überall möglich ist, wird auch in Deutschland nicht unmöglich sein, und wenn Frankreich das deutsche Elsass Jahrhunderte lang besessen und sich dabei ganz wohl befunden hat, werden auch

wir ein kleines Grenzland mit französischer Sprache besitzen können, ohne dass wir daran zu Grunde gehen.

„Wenn aber die Elsässer und die Lothringer nicht deutsch werden wollen? Ist es denn erlaubt, über Völker, selbst gegen ihren Willen, zu verfügen, wie über eine Schafheerde? Heisst das nicht in die schlimmsten Ueberlieferungen vergangener Zeiten zurückfallen, die angeborenen Menschenrechte, das unveräusserliche Selbstbestimmungsrecht der Völker mit Füssen treten?" Dieses Thema ist vorzugsweise von der ausserdeutschen, der englischen, der schweizerischen, und vor allem natürlich der französischen Presse mit Vorliebe ausgeführt worden; auch die deutsche Demokratie hat aber bekanntlich in denselben Ton eingestimmt, wenn auch meistens mit der Zurückhaltung, die den einen durch äussere Rücksichten, den andern, was hiemit ausdrücklich anerkannt sei, durch die unzerstörbare Macht ihres eigenen patriotischen Gefühls auferlegt war. Seitdem man vollends in Frankreich den republikanischen Mantel umgehängt hat, ist bei manchen, zumal in der Schweiz, in dieser Beziehung unverkennbar ein Umschwung eingetreten, der ihrem politischen Charakter zu keiner grösseren Ehre gereicht, als ihrem politischen Verstande. Man schwärmt für den Namen der Republik, ohne Rücksicht darauf, was dahinter steckt; man faselt von Verbrüderung der freien Völker, während gerade von den republikanischen Behörden und von dem Pöbel, vor demsie kriechen, unsere friedlichen Landsleute zu vielen Tausenden verjagt, misshandelt, geplündert, bei Verbrechern in Gefängnissen herumgeschleppt wurden; man feiert die Befreiung eines Volkes, das seiner überwiegenden Mehrzahl nach von der Republik nichts wissen will, während es von Parteien und Parteiführern terrorisirt wird; man stellt sich an, als ob die Sittlichkeit wunder wie viel gewonnen hätte, wenn die officiellen Lügen von Gambetta unterschrieben sind, statt von Palikao, und die Freiheit wunder wie viel, wenn dem souveränen Volke im Namen der Republik, statt in dem des Kaiserreichs, der Mund zugehalten wird. Aber auch solchen, die von der Hohlheit dieses Treibens sich fernhalten,

kann die Sache selbst immerhin ein Bedenken erregen; und je vollständiger sie es zugeben, dass es ein ruchloser Raubkrieg war, den das kaiserliche Frankreich gegen uns unternommen hat, um so nöthiger mag es ihnen vielleicht scheinen, uns zu warnen, dass wir die Grenzen der Nothwehr nicht überschreiten und uns nicht auf die Wege einer Eroberungspolitik verirren, die nicht blos eine Geissel für andere, sondern immer auch, wie eben das Beispiel Frankreichs zeigt, ein Fluch für das eigene Volk ist.

Solchen wohlmeinenden, wenn auch oft etwas unberufenen Rathgebern liesse sich nun zunächst schon die Frage entgegenhalten, wie denn Lothringen und das Elsass an Frankreich gekommen sind? und wie das linke Rheinufer an Frankreich gekommen wäre, wenn die französischen Waffen so glänzende Erfolge gehabt hätten, wie die deutschen? Auf die freie Selbstbestimmung der Bevölkerung ist dort bekanntlich und wäre ganz sicher auch hier nicht die geringste Rücksicht genommen worden. Nun wird freilich niemand, der es mit Deutschland wohl meint, ihm den Rath geben, dass es sich die Politik der Treulosigkeit und der Gewaltthat, die blutigen Kriege, die scheusliche Verwüstung blühender Landstriche, die heimlichen Ränke und die offenen Raubzüge zum Vorbild nehme, denen Ludwig XIV. und Heinrich II. den Besitz jener deutschen Reichslande verdankten, oder dass es zur Erweiterung seiner Grenzen Eroberungskriege unternehme, wie der, welchen Frankreich eben jetzt nach dem Vorbild des ersten Kaiserreichs vom Zaune gebrochen hat. Aber es ist zweierlei: den friedlichen Nachbar berauben, und dem Räuber einen Raub abnehmen, der ihm überdiess noch die Mittel zu weiteren Räubereien gewährt. Jenes hat Frankreich gethan, dieses wollen wir thun; und es müsste um das Völkerrecht eigenthümlich bestellt sein, wenn wir dazu erst diejenigen um Erlaubniss bitten müssten, die durch ungerechte Gewalt uns entfremdet und selbst in den Krieg mit uns verwickelt, im gegenwärtigen Augenblick begreiflicherweise nur die siegreichen Feinde, nicht die künftigen Mitbürger in uns zu sehen wissen.

Sollte dieser Grundsatz gelten, so brauchte der Eroberer seinen unrechtmässigen Besitz nur lange genug in Händen zu haben, er dürfte nur alle die Mittel anwenden, durch die man eine widerspenstige Bevölkerung mürbe macht oder besticht, sie im Nothfall vernichtet oder austreibt, und seine Usurpation wäre geheiligt. Warum sollte dann aber einem andern nicht dasselbe erlaubt sein? warum sollte nicht auch er sagen können: lasst mich einmal gleichfalls den Versuch machen; ich will dieses Land vorerst nehmen, in einem Menschenalter werde ich es dann schon so weit bringen, dass ein Plebiscit für mich entscheidet? Wird die rechtliche Möglichkeit einer Gebietserwerbung, zu welcher die Zustimmung der Bevölkerung fehlt, schlechtweg geläugnet, so wären Elsass und Lothringen noch als deutsche Gebiete zu betrachten, denn sie sind notorisch gegen ihren Willen mit Frankreich vereinigt worden; genügt es umgekehrt, wenn diese Zustimmung nur irgend einmal, sei es auch noch so lange nach der ersten Erwerbung, eingeholt wird, nun dann muss es auch Deutschland freistehen, sich vorläufig wieder in den Besitz des geraubten Gutes zu setzen, und sich der Hoffnung zu getrösten, dass die Zeit schon kommen werde, in der seine neuen Bürger sich mit einem Verhältniss versöhnt haben, in welches vorerst allerdings die Mehrzahl von ihnen ohne Zweifel nur widerwillig eintritt.

Schon diese vorläufige Erwägung kann darthun, dass der Grundsatz, den man uns als unbestreitbare Wahrheit verkündigt, keineswegs unzweifelhaft feststeht, dass er jedenfalls einer genaueren Bestimmung in hohem Grade bedürftig ist. Wir müssen ihn aber noch etwas eingehender prüfen.

Versuchen wir es zunächst, die Frage selbst richtig zu stellen. Ein Land, sagt man, kann nicht ohne die Einwilligung seiner Bewohner von dem Staate, zu dem es bis dahin gehörte, losgetrennt oder einem anderen einverleibt werden; denn die Menschen sind keine Sachen, es kann über sie nicht von Dritten, ohne ihre eigene Zustimmung, verfügt werden. Man setzt also voraus, dass es sich hier unmittelbar um eine Verfügung über die Menschen, als solche, handle; dass also

z. B. die Bestimmung des Friedensvertrags, welche Deutschland verlangt, ihrem eigentlichen Sinne nach lauten müsste: „Die sämmtlichen Bewohner von Elsass und Deutschlothringen gehören in Zukunft zu Deutschland.“ Allein diess ist eine ungenaue und irreführende Vorstellung. Wenn ein Landestheil von einem Staat an einen andern abgetreten wird, bilden den direkten Gegenstand dieser Abtretung nicht die Menschen, welche in diesem Lande wohnen, sondern das Land selbst, oder genauer die Landeshoheit, die Territorialgewalt. Dieses beides ist aber nicht dasselbe, weder formell, nach seinem rechtlichen Charakter, noch materiell, nach seinen Wirkungen. Die Landeshoheit ist das Ganze der Rechte, welche der Staatsgewalt als solcher in einem Lande zustehen; das Subjekt dieser Rechte, der Träger der Landeshoheit, sind nicht die Bewohner dieses Landes als Einzelne, sondern der Staat, zu dem es gehört. Wenn daher die Landeshoheit über ein bestimmtes Gebiet von einem Staat an einen andern übergeht, so kommt der letztere zwar in den Besitz aller der Rechte, welche der erstere bisher in diesem Gebiet ausgeübt hat; aber man kann desshalb doch nicht sagen, dass die Bewohner dieses Landes, sondern immer nur, dass dieses Land in seine Gewalt komme. Jenes wäre nur dann der Fall, wenn die Bewohner an die Scholle gebunden wären; ist es ihnen dagegen freigestellt, ihren bisherigen Wohnsitz zu verlassen, wofern sie sich dem neuen staatsrechtlichen Verhältniss nicht unterwerfen wollen,*) so ist ihr Verbleiben in dem Lande, das seine Herrschaft gewechselt hat, immer als ein freiwilliger Akt zu betrachten, wie gewichtig auch die Gründe des Interesses oder der Anhänglichkeit an die Heimath oder welche sonst sein mögen, die ihnen diesen Akt anrathen. Es ist daher nicht richtig, dass in einem solchen Fall über Menschen in derselben Weise verfügt werde, wie über Sachen, und die Frage ist nicht die, ob es erlaubt ist, sich eines Volks oder

---

*) Wie diess ja nach der Annexion von Elsass-Lothringen wirklich geschehen ist.

Volkstheils gegen seinen Willen zu bemächtigen, sondern ob ein Staat die Landeshoheit über ein gegebenes Gebiet ohne die Zustimmung seiner Einwohner erwerben kann.

Zur Beantwortung dieser Frage reicht man aber nicht mit allgemeinen Betrachtungen über angeborene Menschenrechte und öffentliche Moral aus, sondern sie ist aus der eigenthümlichen Natur des Rechtsverhältnisses zu entscheiden, um das es sich hier handelt. Man kann auf's festeste überzeugt sein, dass Personen nicht als Sachen behandelt werden dürfen, und dass es desshalb unzulässig ist, die Kriegsgefangenen oder die Einwohner einer eroberten Stadt zu Sklaven zu machen; man kann mit vollkommener Deutlichkeit einsehen, dass der Staat nicht allein das Interesse, sondern auch die Pflicht hat, seine Angehörigen durch ihren eigenen guten Willen an sich zu fesseln, dass man kein Volk auf die Dauer in ein Staatswesen hineinzwängen kann und darf, dem es nur mit Widerwillen angehören könnte und durch seine Widerspenstigkeit fortwährend Verlegenheiten bereiten würde; und man kann dennoch der Meinung sein, die Landeshoheit über einzelne Theile eines Staatsgebiets oder auch über das Ganze könne unter Umständen ohne die vorgängige Zustimmung seiner Bewohner von ihrem bisherigen Inhaber auf einen neuen übergehen. Das Interesse der letzteren wird allerdings durch eine solche Veränderung in der Regel auf's tiefste berührt werden; aber die Rechte, um deren Uebertragung es sich handelt, stehen nicht ihnen zu, sondern dem Staatsganzen, dem sie angehören; wenn daher dieses durch seine gesetzlichen Organe jene Rechte an einen anderen Staat abtritt, oder wenn es ihm durch seine Handlungen einen ausreichenden Rechtsgrund gibt, um sich derselben zu bemächtigen, so müssen sie sich die Folgen dieser staatlichen Akte gerade so gut gefallen lassen, wie die aller andern. Es kann dem Einzelnen auch sehr unangenehm sein, wenn seine Regierung das Land mit Schulden überbürdet; aber wenn er nicht auswandern will, muss er die nachtheiligen Folgen dieses Leichtsinns mittragen. Es kann eine Bevölkerung in das tiefste Elend stürzen, wenn

ein unbesonnener Krieg die feindlichen Heere über die Grenzen führt; aber sie kann sich der Kriegslast nicht durch die Einrede entziehen, dass man sie vor der Kriegserklärung nicht gefragt habe. Die Gültigkeit der Verträge, die ein Staat abschliesst, die rechtlichen Folgen, die seine Handlungen für sein Verhältniss zu Dritten nach sich ziehen, können nicht von der Zustimmung der Einzelnen abhängig gemacht werden, die bei denselben mit ihrem Interesse betheiligt sind. Was die verfassungsmässigen Organe eines Staats thun und beschliessen, das ist als That und Beschluss des Staatsganzen zu betrachten, dem der Einzelne als Bürger dieses Staats sich nicht entziehen kann. Nicht anders verhält es sich auch im vorliegenden Fall. Glaubt die Regierung, die einen Theil ihres Gebiets abtritt, oder die einen Krieg unternimmt, welcher zu einem Gebietsverlust führen kann, der Zustimmung ihres Volkes zu bedürfen, — wie diess allerdings ganz in der Ordnung ist, — nun dann ist es ihre Sache, sich dieser Zustimmung in der verfassungsmässigen Weise zu versichern; der Staat, welcher die Gebietsabtretung annimmt, oder aus dem eingetretenen Kriegszustand die dem Kriegsrecht entsprechenden Folgen ableitet, braucht dazu wohl die Zustimmung seines eigenen, aber nicht die des fremden Volkes. Auch der Staat aber, dessen Gebiet abgetreten werden soll, wird seine Entschlüsse nicht davon abhängig machen können, ob die Bewohner des abzutretenden Landestheils ihrer Mehrzahl nach denselben zustimmen; — bei einem solchen Verfahren könnte dasjenige, was für das Ganze unbedingt nothwendig ist, durch den Widerspruch eines Bruchtheils vereitelt werden; — sondern wenn das Volk als Ganzes durch die Mehrheit seiner Stimmen oder seiner Vertreter die Massregel gutheisst, wird er verlangen, dass auch jeder Theil sich ihr füge, wie empfindlich sie ihm vielleicht an sich selbst sein mag. Diess ist Selbstbestimmung des Volkes; das andere wäre ein der Minderheit eingeräumtes Veto gegen die Beschlüsse der Mehrheit; eine Einrichtung, die zwar von manchen angeblichen Demokraten und Republikanern im vorliegenden Fall ungestüm verlangt wird, die aber

trotzdem von einer wirklichen Selbstregierung der Völker, einer wirklichen Demokratie, das gerade Gegentheil ist.

Es wird diess noch deutlicher werden, wenn wir die verschiedenen Bedingungen in's Auge fassen, unter denen überhaupt ein Land oder Landestheil an einen anderen Staat übergehen kann. Diess geschieht nämlich entweder freiwillig, durch einen Vertrag, welchen die betreffenden Staaten mit einander schliessen; oder durch Zwang ohne Vertrag, durch Eroberung; oder endlich durch einen erzwungenen Vertrag, wie bei einem dem einen Theil abgenöthigten Friedensschluss. Aber an die Zustimmung der Bevölkerung, deren Wohnsitz einer neuen Landeshoheit unterworfen werden soll, ist diese Veränderung der Natur der Sache nach nur in dem Fall gebunden, der in der Wirklichkeit jedenfalls sehr selten vorkommt, wenn ein selbständiges Volk sich freiwillig entschliesst, mit seinem ganzen Gebiet in einen fremden Staat einzutreten; weil eben in diesem Fall jene Bevölkerung zugleich das Volk ist, mit dem dieser Staat seinen Vertrag schliesst. Damit z. B. der Luxemburger Handel vom Jahr 1867 perfekt werden konnte, wäre freilich die verfassungsmässige Zustimmung der luxemburgischen Volksvertretung nöthig gewesen. In allen anderen Fällen dagegen ist diese Zustimmung keine unerlässliche Bedingung des neuen staatsrechtlichen Verhältnisses.

Setzen wir nämlich für's erste, dass zwei Staaten in ihrem beiderseitigen Interesse, etwa zur Auflösung eines Condominats oder zur Gewinnung bequemerer Grenzen, sich über einen Gebietstausch verständigen, so wird zwar jeder von beiden den Wunsch haben, dass seine bisherigen Unterthanen mit diesem Tausche zufrieden seien; wenn sie aber diess nicht sind, wenn sie in ihren bisherigen Verhältnissen zu bleiben verlangen, wie diess auch wirklich bei solchen Veranlassungen vermöge der Kraft der Gewohnheit in der Regel geschieht, so lässt man sich dadurch von der Ausführung dessen, was man für zweckmässig erkannt hat, nicht abhalten. Man sucht seinen Angehörigen den Uebergang in die neuen Verhältnisse möglichst zu erleichtern, man sucht ihre Wünsche zu berücksichtigen,

man sucht sie zu belehren; aber man räumt ihnen nicht das Recht ein, das, was die Gesammtheit in ihrem Interesse beschlossen hat, durch ihren Widerspruch zu verhindern; man erkennt den Grundsatz nicht an, dass jede Gebietsabtretung an die Zustimmung der betreffenden Bevölkerung geknüpft sei, und man kann ihn nicht anerkennen, wenn es nicht in die Hand einer vielleicht winzigen Minorität gelegt sein soll, dem Staate unter Umständen die nothwendigsten und gemeinnützigsten Massregeln unmöglich zu machen. Auch die bekannten neueren Vorgänge, das Verfahren Louis Napoleon's und Victor Emanuel's, kann man dem nicht entgegenhalten: wenn sie es zweckmässig fanden, ihre neuen Erwerbungen durch Volksabstimmungen bestätigen zu lassen, so folgt nicht, dass auch alle anderen verpflichtet sind, diesem Beispiel zu folgen. Bei Nizza und Savoyen ohnedem war die Abstimmung eine blosse Formalität: wäre das Ergebniss anders ausgefallen, so würde man schon die Mittel gefunden haben, es zu berichtigen.

Eine zweite Art der Gebietserwerbung ist die Eroberung. Dass auch diese Erwerbungsart eine rechtmässige sein könne, wird freilich bestritten. Man muss die Thatsache einräumen, dass es kaum einen Staat gibt, der nicht einen Theil seines Landes auf diesem Wege gewonnen hätte; aber man findet, dass diess nur in einer barbarischen Vorzeit für ehrenhaft und erlaubt habe gelten können; wogegen das Rechtsgefühl unseres Jahrhunderts diesen Besitztitel mit Entrüstung zurückweise. Allein hier scheint eine kleine Begriffsverwechslung mitunterzulaufen. Die Thatsache der Eroberung als solche kann freilich keinen Rechtsanspruch begründen, denn Macht ist nicht Recht; aber die Eroberung kann die Form sein, unter der ein Anspruch seine Befriedigung findet, dessen rechtliche Begründung anderswo liegt. Wenn ein Staat seinen schwächeren Nachbar überfällt und ihm sein Land raubt, so ist diess freilich keine rechtmässige Eigenthumserwerbung. Aber wenn ein Staat von seinem Nachbar ohne jeden Rechtsgrund angefallen wird, und es gelingt ihm, den Angreifer zurückzuschlagen und das Land desselben in Besitz zu nehmen: soll er dann nicht

das Recht haben, sich durch seine Einverleibung gegen die Gefahren zu schützen, die ihm sofort wieder drohen würden, wenn er es dem besiegten Feinde zurückgäbe? Die Umstände können so liegen, dass diese Besitzergreifung vollkommen berechtigt, ja ohne die augenscheinlichsten Gefahren und Nachtheile gar nicht zu umgehen ist. Aber von einer Befragung der Bevölkerung kann doch in diesem Fall nicht die Rede sein. Entweder wäre sie ohne alle reale Bedeutung, wenn nämlich Massregeln getroffen wären, um den Befragten keine Wahl zu lassen; — eine solche Volksabstimmung wäre aber doch unstreitig weit schlimmer, als gar keine; — oder sie wäre eine unverzeihliche Thorheit, ein Selbstmord; denn wie lässt sich denken, dass ein Volk sich dem Feinde, den es so eben auf Tod und Leben bekämpft, von dem es alle Uebel des Krieges und alle Demüthigung einer Niederlage erlitten hat, freiwillig unterwerfen, dass es sich durch eine wirklich freie Abstimmung dem feindlichen Staat einverleiben lassen werde? Wenn man verlangt, dass der Sieger das Land des Besiegten nur mit der Zustimmung der Bevölkerung an sich ziehe, so verlangt man mit anderen Worten, dass er diess überhaupt nicht thue; man will nicht blos, dass keiner einen anderen ungerecht angreife, sondern man will auch, dass der ungerecht Angegriffene darauf verzichte, seinen Gegner für die Zukunft unschädlich zu machen. Wer von einem Wegelagerer angefallen wird, der soll zwar das Recht haben, sich zu vertheidigen; aber das Versteck, in dem ihm dieser am nächsten Morgen wieder auflauern wird, soll er ihm nicht wegnehmen dürfen, es wäre denn, dass der Räuber selbst in sich gienge und ihm sein Raubschloss auf höfliches Ansuchen überliesse. Dass eine solche Theorie den Franzosen im gegenwärtigen Augenblick sehr gelegen käme, begreift sich; aber wenn angeblich Unparteiische ihren Neid und ihre Angst vor Deutschlands aufleuchtender Grösse hinter so faule Vorwände verstecken, so ist diess doch gar zu dreist; und wenn es in Deutschland selbst einzelne Doctrinäre gibt, denen die vermeintliche Consequenz ihres demokratischen Princips höher

steht, als die Sicherheit ihres Vaterlandes, so mag man zwar billig annehmen, dass sie nicht wissen, was sie thun; nur wird man leider in diesem Fall an das sokratische Paradoxon erinnert, es sei besser, mit Wissen, als aus Unwissenheit, die Unwahrheit zu sagen.

Ein Beispiel mag die Sache erläutern. Algier war Jahrhunderte lang der Hauptsitz der Seeräuberei im Mittelmeer, der Schrecken aller europäischen Seefahrer. Endlich kam Frankreich in Krieg mit dem Raubstaat und eroberte das Piratennest. Und es begieng den unverzeihlichen Fehler, die Stadt, nachdem sie genommen war, dem früheren Besitzer nicht wieder zurückzugeben, ja es behielt auch noch das Land, was dazu gehörte. Auf das Princip der Nationalität konnte es sich dabei freilich nicht berufen: die Turco's sind erst später in die französische Armee aufgenommen und dadurch gewissermassen für Angehörige der „grossen Nation“ erklärt worden. Auch nach dem Willen der Bevölkerung wurde nicht gefragt: die Annexion durch Plebiscit war damals noch nicht erfunden, und an Kabylen und Arabern wäre auch am Ende selbst die Kunst des Herrn Pietri verloren gewesen. Das war nun allerdings noch das bourbonische Frankreich, welches sich diese Missachtung der demokratischen Grundsätze zu Schulden kommen liess; aber auch das Bürgerkönigthum und das Kaiserreich, die zweite und die dritte Republik hat es versäumt, den Schaden wieder gutzumachen, und ihrer Herrschaft über die Kabylen des Atlas und die Beduinenstämme der Wüste durch das alleinseligmachende Salböl des Plebiscits die Weihe zu geben. Und was noch mehr zu verwundern ist: kein Mensch in Europa hat an dieser himmelschreienden Ungerechtigkeit Anstoss genommen. Man war wohl in England nicht ohne Sorge über die Ausbreitung Frankreichs am Mittelmeer; man hat wohl vielfach bezweifelt, ob es die Seeräuberei an der Küste nothwendig machte, die französische Herrschaft bis in die Sahara auszudehnen, ob die Ohrfeige, welche der Dey von Algier dem Gesandten Karl's X. gegeben hatte, die Generale seines Nachfolgers berechtigte, unabhängige Völker-

schaften gewaltsam zu unterwerfen, und wenn sie sich nicht fügten, niederzuhauen oder in ihren Zufluchtsorten durch Rauch zu ersticken. Aber was die Eroberung Algiers betrifft, so ist gegen ihre Rechtmässigkeit meines Wissens niemals ein Bedenken erhoben worden; dass dieser Landerwerb erst durch die Zustimmung der Besiegten hätte legalisirt werden müssen, ist nicht von dem eingefleischtesten Demokraten behauptet worden. Nun, Deutschland befindet sich heute gegen Frankreich in demselben Falle, wie Frankreich vor vierzig Jahren gegen Algier; nur dass Frankreich eine ausser allem Vergleich grössere Gefahr für uns ist, als der kleine Barbareskenstaat für Frankreich war. Frankreich hat uns seit drei Jahrhunderten bei jeder günstigen Gelegenheit überfallen, geplündert, unseres Gebietes beraubt. Vergrösserung auf Kosten Deutschlands ist der stehende Lieblingsgedanke der französischen Politik, und die Ausführung dieses Gedankens stellt sich, abgesehen von den Grössenverhältnissen, den Thaten der muhamedanischen Piraten würdig zur Seite. An Treulosigkeit und Verachtung des Völkerrechts konnten Ludwig XIV. und die beiden Napoleon mit jedem von den Nachfolgern Jugurtha's wetteifern; die Schaaren Türenne's und Melac's haben im südwestlichen Deutschland schlimmer gehaust, als die türkischen Galeeren auf dem Meere; an Raubsucht blieben die Sanscülotten der Republik und die Marschälle des ersten Kaiserreichs hinter Chaireddin Barbarossa und seinen Helden kaum zurück; und damit die Aehnlichkeit vollkommen sei, führte das zweite Kaiserreich die Nachkommen dieser Seeräuber, den Auswurf der nordafrikanischen Küste und die Wilden der Wüste, gegen unsere Fluren, mit dem ausdrücklichen Auftrag, die Kriegführung Melac's zu wiederholen und „auch die Frauen nicht zu schonen“. Die Regierung der Nationalvertheidigung hat von diesen schätzbaren Bundesgenossen nicht mehr viele zur Verfügung, sie muss sich mit Garibaldi begnügen; aber um ihrer Vorgängerin nicht allzu unähnlich zu sein, ermuntert sie zum Meuchelmord gegen unsere Soldaten, autorisirt sie den Ehrenwortsbruch ihrer Offiziere, hat sie die ruchlose Austreibung und Miss-

handlung der friedlichen deutschen Bürger noch empörender betrieben, als die kaiserlichen Behörden. Und einem solchen Volke, einer solchen Regierung gegenüber verlangt man von Deutschland, dass es irgend welche andere Rücksichten nehme, als die seiner eigenen Sicherung; dass es die Bewohner der Bezirke, die es hiefür nicht entbehren kann, erst befrage, ob es ihnen gefällig ist, in die Umwallung miteinzutreten, deren Breschen wir nun endlich gegen den unverbesserlichen Nachbar für immer verstopfen wollen! Deutschlands Sache ist es, sein Haus zu verschliessen; wem es darin nicht gefällt, der mag es verlassen; aber er verlange nicht, dass wir das Thor offen lassen, damit er und seine Freunde bequemer darin aus- und eingehen können.

Wenn jemals ein Land nach dem Recht der Eroberung besessen werden konnte, so sind es die Gebiete, welche Deutschland eben jetzt von Frankreich zurückverlangt. Um ungerechte Eroberung, um Vergrösserungssucht kann es sich hier gar nicht handeln, sondern einfach um Selbsthülfe zur Erlangung dessen, was unser gutes Recht ist. Deutschland besitzt diese Gebiete jetzt schon thatsächlich, und es wird sie nicht wieder zurückgeben. Aber es will sie nicht blos auf dem Wege der Eroberung besitzen, es will sich darüber mit Frankreich verständigen, es verlangt, dass sie ihm im Frieden förmlich abgetreten werden. Die französische Regierung verweigert diess zur Zeit noch; aber wenn die Zeit kommt, wo sie es nicht mehr verweigern kann, oder wenn statt der augenblicklichen Regierung eine solche eintritt, die es nicht mehr verweigert, ist dann die Zustimmung der elsässischen und deutschlothringischen Bevölkerung zu dem Friedensvertrag nothwendig, der diese Abtretung ausspricht? Nach allem bisherigen können wir diess nur verneinen. Die Sachlage ist einfach diese. Deutschland ist von Frankreich mit einem ruchlosen Eroberungskrieg überzogen worden. Es hat den Angriff zurückgeschlagen und den Feind zu Boden geworfen. Es verspricht ihm unter gewissen Bedingungen den Frieden zu gewähren, und unter diesen Bedingungen nimmt die Abtretung von Elsass

und Deutschlothringen die erste Stelle ein. Ob diese Bedingung billig oder unbillig ist, darüber kann kein Dritter entscheiden, so lange die streitenden Theile nicht beide seine Entscheidung anrufen; denn eben desshalb kommt es zum Kriege, weil unabhängige Staaten keinen Richter über sich haben, dem sie ihre Streitigkeiten vorzulegen verpflichtet wären. Deutschland aber wird sich wohl hüten, einen fremden Schiedsrichter anzurufen, oder einen unberufenen, der sich ihm aufdrängen möchte, anzunehmen. Es wird ebensowenig freiwillig auf seine Bedingungen verzichten. Frankreich hat demnach nur die Wahl, ob es diese Bedingungen annehmen, oder ob es den Krieg mit Gefahr seines Untergangs bis zur gänzlichen Erschöpfung seiner letzten Widerstandskraft fortsetzen will. Entscheidet es sich nun für das erstere, mit welchem Rechte könnten die Bewohner der abzutretenden Provinzen verlangen, dass der Friedensvertrag ungültig sein solle, wenn sie ihm nicht beistimmen? und von wem können sie es verlangen? Von Frankreich? Aber Frankreich hat nicht die Verpflichtung, gegen das, was die Nation durch ihre gesetzlichen Organe beschliesst, einem kleinen Theil derselben ein Einspruchsrecht einzuräumen; das Interesse des Ganzen, welches den Frieden um jeden Preis fordert, den Wünschen und Interessen eines Theils unterzuordnen. Von Deutschland? Aber Deutschland schliesst den Friedensvertrag nicht mit ihnen, sondern mit dem Staate, von dem sie nur ein Theil sind, und den Gegenstand dieses Vertrags bilden, wie schon gezeigt wurde, nicht ihre Privatrechte, sondern die Rechte, welche der französische Staat bisher in dem von ihnen bewohnten Gebiet ausgeübt hat. Es kann allerdings in den Vertrag über eine Gebietsabtretung die Bedingung aufgenommen werden, dass er ungültig sein solle, wenn die Bevölkerung der betreffenden Landestheile nicht damit einverstanden ist; aber durch die rechtliche Natur eines solchen Vertrags ist dieser Vorbehalt nicht gefordert, und wenn er nicht ausdrücklich gemacht wird, so ist die Gültigkeit des Vertrags durch jenes Einverständniss nicht bedingt.

Doch wenn diess auch dem strengen Rechte gemäss sein mag, ist es auch billig, ist es auch klug? Kann man von denen, welche seit Jahrhunderten mit Frankreich verbunden waren, verlangen, dass sie sich jetzt als Deutsche fühlen sollen, von denen, welche uns bis auf diesen Augenblick als Feinde gegenüberstanden, dass sie jetzt bereitwillig in unsern Staat eintreten? Was kann andererseits Deutschland an Bürgern gelegen sein, die ihm nur widerwillig und gezwungen angehören, deren Besitz ihm nur ein Element der Schwäche, eine Gefahr wäre? Auf diese weichmüthige Frage ist in der Hauptsache bereits geantwortet. Man kann den Elsässern und Lothringern allerdings nicht zumuthen, dass alle ihre politischen Gefühle sich mit einemmale verwandeln; aber man kann gerade desshalb auch Deutschland nicht zumuthen, dass es seine Sicherheit und seine Interessen von diesen Gefühlen abhängig mache. Deutschland bedarf zu seiner Sicherung gegen einen ehrgeizigen, eroberungssüchtigen, friedlosen Nachbar einer besseren Grenze, das hat es während zwei Jahrhunderten mit Schmerzen erfahren, und es hat Recht und Pflicht, diese Grenze so zu bestimmen, wie sie jenem unbedingt massgebenden Zweck am besten dient. Es bedarf aber aus dem gleichen Grund auch einer ausreichenden Sühne für den Frevel, den jener Nachbar durch seinen räuberischen Angriff begangen hat. Frankreich hat uns mitten im Frieden überfallen, um uns die schönsten Provinzen zu entreissen, unser werdendes Staatswesen zu zerstören; und nachdem es von der deutschen Volkskraft niedergeworfen worden ist, wie noch nie ein so mächtiger Staat gleich rasch und gleich vollständig niedergeworfen wurde, sollte es schliesslich wesentlich unbeschädigt aus dem Kampf hervorgehen, es sollte ihm selbst ein mässiger Gebietsverlust erspart bleiben, während es uns einen viel grösseren zugedacht hatte? Deutschland hätte das edelste Blut in Strömen fliessen sehen, um nichts weiter zu erreichen, als eine vorübergehende Abwehr des Angriffs und eine Geldentschädigung, welche nicht einmal die Verluste decken würde, die der ruchlos begonnene Krieg für den Wohlstand unseres Volkes herbeigeführt hat?

Das deutsche Gefühl empört sich bei diesem Gedanken; aber auch die kälteste politische Berechnung wird bekennen müssen, dass es damit Recht hat, dass ein solches Ende des riesigen Kampfes die grösste Gefahr in sich schliessen würde.*) Durch Grossmuth wird ein Sieger seinen Gegner überhaupt nur selten entwaffnen; dass sich Frankreich auf diesem Wege nicht entwaffnen lässt, haben die letzten fünfzig Jahre zum Uebermass dargethan. Man war im ersten und zweiten Pariser Frieden grossmüthig gegen Frankreich, und was war der Dank dafür? Dass es fortwährend zu dem älteren Raube, den man ihm zur Ungebühr gelassen hatte, auch noch den späteren, den man ihm wieder abnahm, hinzuverlangte, dass es unablässig seine Hände in den deutschen Dingen hatte, nach deutschem Gebiet ausstreckte, dass es das Recht, uns politisch zu bevormunden, als selbstverständlich für sich in Anspruch nahm, dass es nicht eher ruhte, bis es den schrecklichen Völkerkampf entzündet hatte, dessen Geissel es selbst nun am schwersten zu fühlen bekommt. Um kein Haar anders gienge es auch in Zukunft, wenn Deutschland schwach genug wäre, den Fehler zum zweitenmal zu begehen, den es damals, Dank seinen Verbündeten und seiner österreichischen Vormacht, begangen hat. Auf die Franzosen, so wie sie ihrer unendlichen Mehrzahl nach sind, würde die Grossmuth in diesem Fall schlechterdings keinen anderen Eindruck machen, als den der Schwäche. Sie würden uns auslachen, uns verachten, sich über unseren Unverstand lustig machen. Der Grössenwahnsinn, den dieses Volk mit der Muttermilch einsaugt, der Glaube an das be-

*) Ein Volk, das zwar feindliche Angriffe abwehrte und auch etwa von dem Angreifer Schadensersatz forderte, das sich aber nicht für berechtigt hielte, ihm eine weitere Strafe aufzulegen, wäre andern Völkern gegenüber um nichts besser gesichert, als es der innere Rechtszustand in einem Staat wäre, der kein Strafgesetz hätte, wo sich also z. B. der Dieb keiner grösseren Gefahr aussetzte, als der, dass man ihm das gestohlene Gut wieder abnähme. Die Bestrafung des Angreifers wird aber, wenn dieser ein fremder Staat ist, in der Regel nur in einer Gebietsabtretung bestehen können; denn eine Geldbusse ist, wie gerade unsere neuste Erfahrung mit Frankreich zeigt, zu schnell verschmerzt, um erfolgreich zu wirken.

rechtigte Uebergewicht Frankreichs, an den unwiderstehlichen Zauber seines Namens würde neue Nahrung erhalten. „Unsere Heere sind besiegt worden, aber der Feind hat es nicht gewagt, unser Gebiet anzutasten; Frankreich erhob sich in seiner Majestät, und die nordischen Barbaren entwichen von seinem heiligen Boden." Diess allein würde der Eindruck sein, der von den Erfahrungen dieses gewaltigen Jahres im Gedächtniss des leichtsinnigen Volkes haften bliebe. Der Durst nach Rache würde dadurch natürlich nicht vermindert werden: ein Volk, das sich fünfzig Jahre lang die Rache für Waterloo nicht aus dem Sinn schlagen konnte, das in der Verblendung seiner Eifersucht selbst für Sadowa Rache forderte — ein solches Volk wird uns Wörth und Forbach, Gravelotte und Sedan, Strassburg und Metz und Paris und wie seine Niederlagen alle noch heissen, niemals verzeihen. Aber zum Durst nach Rache käme zuverlässig, wenn es ohne empfindliche Einbusse aus dem Krieg hervorgienge, noch die Meinung, es könne ihn befriedigen, ohne für sich selbst etwas erhebliches auf's Spiel zu setzen. Es liegt auf der Hand, dass damit die Wahrscheinlichkeit einer baldigen Erneuerung des Kampfes um vieles näher gerückt wäre. Eine Gebietsabtretung allein gewährt die moralischen, wie die materiellen Bürgschaften gegen die Gefahr, mit der Deutschland von Frankreich bedroht ist. Ebendesshalb aber hat Deutschland das unbedingte Recht, eine solche zu fordern, und es ist eine Thorheit, ihm dieses sein Recht für den Fall zu bestreiten, dass es der Feind nicht nach seinem Geschmack findet.

Aber gerade der Umstand, dass wir mit Frankreich im Krieg liegen, wird von manchen mit einer Unbefangenheit ignorirt, die man bewundern könnte, wenn sie nicht eine ebenso grosse Gedankenlosigkeit wäre. Von England aus warnt man uns mit tugendhafter Salbung vor den Lastern der Eroberungslust und des Blutdurstes; man findet es unverzeihlich, dass wir durch unsere übertriebenen Forderungen die friedliebende Nation zur Fortsetzung des Krieges zwingen, mit der sich durch Verkauf von Waffen und Munition zum Todt-

schiessen unserer Soldaten ein so gutes Geschäft machen lässt; und in angesehenen Schweizer Blättern wird eine Sprache geführt, als ob Deutschland, wenn es heute Lothringen oder das Elsass ohne die Zustimmung der Bevölkerung in Besitz nimmt, sich morgen auf Basel und Schaffhausen stürzen würde. Dass jene Gebiete einem feindlichen Land angehören, diese dagegen, so lange die Schweiz nicht etwa, wie Frankreich, einen Eroberungskrieg gegen Deutschland unternimmt, einem befreundeten, finden die ehrenwerthen Verfasser jener Artikel nicht nöthig in Betracht zu ziehen. Nicht anders machen es auch unsere Socialdemokraten und alle, die mit ihnen gegen die Gewalt protestiren, welche dem Brudervolk in Frankreich angethan werden solle. Die Kleinigkeit, dass dieses Brudervolk zuerst uns Gewalt angethan, dass es sich nicht blos gegen unsere Soldaten, sondern auch gegen unsere Arbeiter nebst ihren Frauen und Kindern sehr unbrüderlich benommen hat, dass ferner der Krieg darin besteht, Gewalt mit Gewalt zu vertreiben, und die Folgen desselben dem Besiegten niemals angenehm sind, haben diese Apostel der Völkerverbrüderung gleichfalls vergessen. Wenn die Deutschlothringer und Elsässer erst Bürger des deutschen Staats sind, dann werden ihnen selbstverständlich auch die Rechte dieser Bürger nicht verkümmert werden. Aber zur Zeit gehören sie noch dem Staat an, mit dem wir Krieg führen, und dass ein Volk über die Massregeln, die es zu seiner Sicherung ergreifen will, Theile des feindlichen Volkes mitbeschliessen lässt, ist doch wirklich nicht üblich.

Ist es nöthig, nach allem bisherigen auch noch der Behauptung zu erwähnen, das französische Volk als solches habe den Krieg gar nicht gewollt, er sei ihm gegen seinen Wunsch von einer despotischen Regierung aufgenöthigt worden, und es dürfe desshalb für denselben nicht verantwortlich gemacht werden? Diese Behauptung ist bekanntlich nicht nur von Jules Favre in seinem ersten Rundschreiben aufgestellt worden, um Deutschland, falls es auf der Gebietsabtretung bestehe, den frechen Vorwurf zu machen, dass es jetzt der Angreifer

geworden sei, der aus schnöder Eroberungssucht seine Nachbarn beraube: auch Männer wie Renan und Guizot haben es nicht verschmäht, sich hinter eine so nichtige Ausflucht zurückzuziehen; während der gefangene Kaiser seinerseits versichert, er habe mit der Kriegserklärung nur dem unwiderstehlichen Andringen der öffentlichen Meinung nachgegeben. Es ist diess allerdings für die gegenwärtige Lage bezeichnend: nach der vermessenen Siegeszuversicht des kaiserlichen, neben den kindischen Grossprechereien und den officiellen Lügen des republikanischen Frankreichs dieses Bekenntniss, dass seine Sache nicht blos im Felde verloren, dass sie auch innerlich faul sei. Denn etwas anderes ist es ja doch nicht, wenn für das, was geschehen ist, niemand die Verantwortlichkeit tragen will, und jeder auf den andern die Hauptschuld schiebt. In Wahrheit ist dieselbe zwischen den verschiedenen Persönlichkeiten und Parteien zwar ungleich vertheilt; allein es ist kaum irgend ein Einzelner, ganz sicher aber keine Partei in Frankreich, die für ihren Theil davon frei wäre. Alle ohne Ausnahme haben den nationalen Dünkel von einem berechtigten Uebergewicht Frankreichs, die eigentliche Quelle alles Unheils, gehegt und gepflegt; alle haben an dieses Nationalvorurtheil appellirt, bald um sich selbst zu vertheidigen und in's Licht zu stellen, bald um die Gegner anzuklagen, dass sie ihm zu nahe treten; fast alle haben auch in den Ruf nach der Rheingrenze, nach Wiedervergeltung für Waterloo und für Sadowa eingestimmt: die einen direkt, indem sie diese Dinge verlangten, die anderen indirekt, indem sie die Regierung angriffen, weil sie die Vergrösserung Preussens nicht verhindert habe, indem sie den Sieg Preussens als eine Niederlage Frankreichs, die Einigung Deutschlands als eine Gefahr und Demüthigung für seinen Nachbar darstellten. Alle haben daran gearbeitet, die Lage zu schaffen, deren Frucht der Krieg war. Für das Recht Deutschlands, sich nach eigenem Ermessen und Bedürfniss einzurichten, hat sich nur hie und da eine vereinzelte Stimme erhoben, gegen die Befugniss Frankreichs, alle Nationen der Erde zu beaufsichtigen und zu hofmeistern, überhaupt keine.

Die gleichen Leute, welche jetzt das Selbstbestimmungsrecht französischer Landestheile bis zur Spitze des Widersinns treiben, waren vollkommen bereit, das Selbstbestimmungsrecht Deutschlands mit Füssen zu treten.

Als der Krieg erklärt wurde, feierte nicht allein in der kaiserlich gesinnten Mehrheit des gesetzgebenden Körpers der Chauvinismus mit wüstem einmüthigem Kriegsgeheul seine Orgien, sondern auch von der Opposition machte die grössere Hälfte mit ihr gemeinsame Sache; und unter den wenigen, die einen Widerspruch wagten, war nicht Einer, welcher den räuberischen Ueberfall gegen einen friedlichen Nachbar als einen Frevel und ein Unrecht verurtheilt hätte, sondern nur das wurde bezweifelt, ob das Unternehmen nicht zu gefährlich, ob man auch hinreichend gerüstet, ob es zur Ausführung des Planes, mit dessen Zweck man ganz einverstanden war, nicht zu früh oder zu spät sei. Der Hauptsprecher der Opposition war der Mann, welcher seit 40 Jahren mehr, als irgend ein anderer, dafür gethan hatte, dass die napoleonischen Traditionen bei seinen Landsleuten lebendig erhalten, die napoleonischen Legenden geglaubt und ausgeschmückt, die napoleonischen Schlachten und Eroberungen als der Höhepunkt französischer Grösse, als das Ideal jedes ächten Franzosen gefeiert, dass die Begierde nach Länderraub und nach Kriegsruhm immer neu aufgestachelt, der Rechtsanspruch auf das linke Rheinufer zum nationalen Glaubensartikel gemacht wurde. Wo ist da die Partei, welche die Mitverantwortlichkeit für das, was geschehen ist, von sich abwälzen könnte, und wie leicht zu zählen sind auch die einzelnen Männer, die diess können! Es ist möglich, dass die Mehrheit der Franzosen, wenn ihnen die Frage über Krieg oder Frieden so nackt zur Entscheidung vorgelegt worden wäre, für den Frieden gestimmt hätte; der Bürger und der Landmann scheut sich ja immer mit Recht vor den Opfern, die der Krieg mit sich bringt. Aber es ist höchst wahrscheinlich, dass eine mindestens ebenso grosse Mehrheit den Krieg begehrt hätte, wenn die Frage nur gehörig für sie zurechtgemacht und die Antwort, die man wünschte, der bestimmbaren

Masse mit den vielvermögenden Mitteln der Regierung*) empfohlen wurde; und es ist ganz sicher, dass der Zweck, welcher sich nur durch einen Krieg erreichen liess, die Demüthigung Preussens, die Befestigung des französischen Prestige, die Erwerbung der deutschen Rheinlande, von allen ohne Ausnahme, oder mit kaum nennenswerthen Ausnahmen, gebilligt worden wäre. Den unglücklichen Krieg verdammt man, dem erfolgreichen würde man einstimmig zugejauchzt haben. Doch es ist ganz überflüssig, darüber zu streiten. Die rechtlichen Beziehungen zwischen den Völkern richten sich nicht nach dem, was unter Umständen geschehen sein würde, sondern nach dem, was geschehen ist, nicht nach den Vermuthungen, sondern nach den Thatsachen, und auch das Verhalten Deutschlands gegen Frankreich hat sich nur danach zu richten. Thatsache aber ist es, dass Frankreich seit Jahrhunderten unter allen Dynastieen und Regierungsformen Händel mit Deutschland gesucht, bei jeder günstigen Gelegenheit, die sich ihm darbot, unser Land mit Krieg überzogen und Stücke von ihm abgerissen hat. Thatsache ist es, dass es den letzten Krieg ohne jeden Rechtsgrund, ja selbst ohne jeden Rechtsvorwand, in der Absicht, deutsches Land zu rauben und die politische Unabhängigkeit Deutschlands zu vernichten, nach vorbedachtem Plane und umfassender Rüstung angefangen hat. Thatsache ist es, dass bei allen diesen Ueberfällen und Raubkriegen die Deutschland entrissenen Länder und Festungen für uns die grösste Gefahr, für unsere Feinde der unberechenbarste Vortheil waren. Thatsache ist es, dass die Schonung, welche man Frankreich beim ersten und zweiten Pariser Frieden angedeihen liess, die fortwährende Bedrohung der deutschen Grenze so wenig, wie den neuesten Angriff, irgendwie zu hindern vermocht hat. Ob das französische Volk bei diesem Verhalten gegen Deutschland mehr seiner eigenen Neigung oder mehr

*) Und des ultramontanen Klerus, dessen Betheiligung an dem Angriff auf Preussen sich inzwischen ebenso unzweifelhaft herausgestellt hat, wie der Zusammenhang dieses Angriffs mit den Planen, deren Frucht das vaticanische Concil war.

fremder Führung folgt, und ob es dieser Führung zu widerstehen nicht den Willen oder nicht die Fähigkeit hat, ist für uns gleichgültig;*) die Gefahr ist für Deutschland in dem einen Fall ganz dieselbe, wie in dem andern: die Nachbarschaft einer Nation, von der es unablässig mit unbefugter Einmischung in seine Angelegenheiten, mit Krieg und Länderraub bedroht ist. Dieser Gefahr zu begegnen, gibt es nur Ein Mittel: dass das deutsche Volk, in sich selbst stark und geeinigt, dem Friedensstörer die Gebiete wieder abnimmt, die ihm bisher als Ausfallsthore gegen Deutschland gedient haben, und dass es ihn ebendadurch zugleich überzeugt, Frankreich habe nicht allein unter allen Völkern das Vorrecht, Eroberungskriege unternehmen zu dürfen, bei denen es im Fall des Misslingens keinen Gebietsverlust für sich selbst zu befürchten hätte.

---

*) Vom völkerrechtlichen Standpunkt aus konnte indessen gerade bei dem letzten Krieg um so weniger bezweifelt werden, dass das französische Volk die Verantwortlichkeit für die Handlungen der kaiserlichen Regierung ihrem vollen Umfang nach mitzutragen habe, da eben dieses Volk dem Kaiser unmittelbar zuvor die Vollmacht, es zu vertreten, durch das Plebiscit vom 8. Mai 1870 mit der überwältigenden Mehrheit von $7^1/_2$ Millionen Stimmen bestätigt hatte.

XII.

Nationalität und Humanität.

(Vorgetragen in Berlin 1873.)

Unter den Verbindungen, in welche die Natur selbst den Menschen gestellt hat, sind zwei die umfassendsten: die Verbindung des Einzelnen mit seinem Volke und seine Verbindung mit der Menschheit. In dem Ganzen der Beziehungen, welche uns mit unseren Volksgenossen verknüpfen, besteht unsere Nationalität; auf dem Gefühl unseres Zusammenhangs mit der Menschheit beruht die Humanität. Diese zwei grossen Formen der menschlichen Gemeinschaft stehen aber zu einander in einem gewissen Gegensatz, welcher unter Umständen sogar zum Widerstreit fortgeht. Die Nationalität hat den durchgreifendsten Einfluss auf alle realen Lebensverhältnisse; sie bedingt für die meisten, mit der Gleichheit der Sprache, die Möglichkeit des gegenseitigen Verkehrs; auf ihrem Grunde baut sich das Staatsleben auf, welches unser Dasein nach allen Seiten mit seinen Ordnungen umfasst und durchdringt. Dieser realen Gemeinschaft gegenüber erscheint der Satz von der Zusammengehörigkeit aller Menschen als der Ausdruck eines sittlichen Ideals, nicht eines thatsächlichen Verhältnisses; denn in der Wirklichkeit stehen wir ja nur mit dem kleinsten Theile des Menschengeschlechts in Verbindung, alle anderen dagegen sind uns theils ganz unbekannt, theils haben sie wenigstens auf unseren Zustand so wenig einen Einfluss, als wir auf den

ihrigen. Aber doch hängt die Reinheit und Allgemeinheit unseres sittlichen Bewusstseins von der Kräftigkeit ab, mit der jenes Ideal in uns lebt, und es zeigt sich uns so beides gleich unentbehrlich: während die Stärke und Tüchtigkeit unseres staatlichen Gemeinlebens auf der Kraft des nationalen Geistes und Gefühls ruht, ist doch alle höhere Bildung dadurch bedingt, dass wir uns zur Idee der Menschheit erheben und uns durch sie von den Schranken der Nationalität befreien lassen. Wie lässt sich nun aber dieses beides vereinigen? Je kräftiger unser Nationalgefühl sich entwickelt, um so ausschliesslicher, scheint es, wird auch unser Interesse sich auf unser Volk beschränken, um so weniger werden wir andere unbefangen zu würdigen, ihre Eigenthümlichkeit und ihre Rechte zu achten geneigt sein, um so mehr stehen wir in Gefahr, aus Vorliebe für das eigene Volk die Pflichten der Humanität und der Gerechtigkeit gegen andere zu verletzen. Je bereitwilliger wir andererseits fremde Vorzüge und Leistungen anerkennen, das Gute und Schöne, wo wir es auch finden mögen, uns aneignen, von jedem, der uns belehren kann, woher er sei, lernen, um so leichter kann es uns begegnen, dass wir im Vergleich mit dem blendenderen Ausländischen den Werth des Einheimischen verkennen, mit der fremden Eigenthümlichkeit auch fremde Anmassungen in den Kauf nehmen, aus idealer Begeisterung für die Menschheit die realen Interessen unseres Volkes vernachlässigen. Es scheint so zwischen den Anforderungen der Nationalität und denen der Humanität ein natürlicher und unvermeidlicher Widerstreit stattzufinden, und es fragt sich, ob wir überhaupt und auf welchem Wege wir Aussicht haben, diesen Streit zu versöhnen und beiden Seiten gleich sehr gerecht zu werden.

Diese Frage ist uns Deutschen ganz besonders nahe gelegt. Wir haben die Zeit noch in frischer Erinnerung, wo man uns nicht ohne Grund den Vorwurf machen konnte, dass es keinem anderen grossen Kulturvolke jemals in dem Grade, wie dem unsrigen, an einem kräftigen und gesunden Nationalgefühl gefehlt habe. Während unsere Dichtkunst ihre höchste

Blüthe erreichte, während unsere Denker alle Tiefen und Höhen durchforschten, während die ganze Richtung unseres geistigen Lebens darauf ausgieng, alle Kräfte des menschlichen Wesens frei und harmonisch zu entwickeln, die Vorurtheile, welche den Menschen vom Menschen trennen, zu zerstreuen, Bildung und Humanität in immer weitere Kreise zu tragen — während dieser glänzenden Kulturperiode war das politische Leben unseres Volkes in tiefem Verfalle begriffen, der altehrwürdige Bau seines nationalen Gemeinwesens, längst unterwühlt und aus den Fugen gewichen, stürzte zusammen, und über der idealen Weitherzigkeit des Kosmopoliten war der Sinn für politisches Leben und politische Pflichten selbst geistigen Heroën wie Goethe, selbst Charakteren, wie Lessing und Schiller, diesen Deutschesten unter den Deutschen, in einem Grade verloren gegangen, den wir heutzutage nur mit Mühe begreifen. Jetzt allerdings hat sich diess geändert. Es ist unserem Volke unter ruhmvoller Führung geglückt, sich in frischer Kraft zu erheben; durch ausdauernde politische Arbeit, durch Kriegsthaten, welche den grössten aller Zeiten zur Seite treten, sind seine getrennten und ihm theilweise fremd gewordenen Glieder zu einem grossen und starken, einem jugendlich aufstrebenden zukunftsvollen Staate gesammelt worden; und so muss denn freilich die alte Klage, dass es den Deutschen an Nationalgefühl und politischem Sinn fehle, vor den glänzenden Leistungen und Erfolgen unserer Tage verstummen. Nur um so mehr regt sich aber die Besorgniss, welche auch da und dort schon zum Wort gekommen ist, gerade durch die Grossartigkeit dessen, was ihm gelungen ist, könnte unser Volk sich zur Selbstüberschätzung und Selbstüberhebung verleiten lassen, die Wucht der neuen Aufgaben, die sich ihm aufdrängen, könnte den Sinn für Behauptung seiner alten Vorzüge abstumpfen, die Arbeit für den Staat könnte ihm das höhere Ziel, für die Menschheit zu arbeiten, aus den Augen rücken; indem es politischer Grösse nachjage und ein politisches Volk werden wolle, könnte es dessen vergessen, was bisher sein Stolz war, seiner Bildung, seiner Idealität, seiner kosmopolitischen Humanität.

Haben wir Grund zu dieser Besorgniss, und liegt überhaupt das Interesse der Nationalität im Streite mit dem der Humanität? oder lässt sich jenes in einer Weise auffassen und verfolgen, die auch dieses nicht beeinträchtigt, sondern fördert? Und wie verhält sich in dieser Beziehung die nationale Eigenthümlichkeit unseres Volkes?

Um die erste von diesen Fragen zu beantworten, muss man sich vor allem darüber Rechenschaft ablegen, was eigentlich unter der Nationalität zu verstehen ist und worauf ihre Bedeutung beruht. Diese Frage ist nämlich gar nicht so einfach, wie es vielleicht beim ersten Anblick scheinen könnte. Zunächst weist uns der Name der Nationalität auf die Gemeinsamkeit der Abstammung. Allein wenn wir ihr Wesen und ihre Bedeutung darin suchen wollten, so entstände für's erste noch immer die Frage, warum denn die Stammesgenossen sich näher stehen und sich leichter und fester zu Einem Gemeinwesen verschmelzen, als solche, die verschiedenen Stämmen angehören. Diese Auffassung lässt sich aber auch auf die neueren Völker gar nicht unbedingt anwenden. Denn wenn auch die meisten Staaten ursprünglich aus der Stammesgenossenschaft hervorgiengen, und wenn das Alterthum in der Regel die Fremden vom Staatsbürgerrecht ausschloss und dadurch an jener Grundlage strenger festhielt, so gibt es dagegen unter den neueren Staaten kaum den einen und anderen, und unter den grösseren von ihnen nicht einen einzigen, in dem nicht den ursprünglichen Einwohnern sehr viel fremdes Blut beigemischt wäre. Selbst Deutschland hat gar keine so ungemischte Bevölkerung, wie man diess früher nicht selten behauptet hat. Ueber seine Westgrenze sind gallische und romanische Einwanderer in grosser Zahl eingedrungen; im Norden und Osten hat es Millionen von Bürgern slavischer Abkunft; ein kleinerer, aber einflussreicher Bruchtheil seiner Bevölkerung besteht aus versprengten Theilen eines orientalischen Volkes. Noch gemischter ist die Bevölkerung von England, von Frankreich, von Italien, von Spanien, von Nordamerika. Und doch wird man desshalb keinem von diesen

Völkern seine bestimmte und eigenthümliche Nationalität absprechen wollen. Andererseits stehen beispielsweise die Angelsachsen in England und Amerika, was die Abstammung betrifft, den deutschen Bewohnern der Nordseeküste näher, als diese den Bayern oder Schwaben, die Bewohner von Wales und dem schottischen Hochland den Bretagnern näher, als den Engländern, während es sich doch mit der Nationalität und dem Gefühl nationaler Zusammengehörigkeit umgekehrt verhält. So unläugbar daher auch die Gemeinsamkeit der Abstammung die ursprüngliche Grundlage der Nationalität bildet, so ist sie doch weder ihre einzige, noch ihre unerlässliche Bedingung; es machen sich vielmehr neben jener im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung noch andere Momente geltend, und diese können ihr gegenüber ein solches Uebergewicht erlangen, dass die Bedeutung der Abstammung dagegen verschwindet. Ein Volk kann Massen von Ausländern in sich aufnehmen, ohne dadurch in seiner Nationalität eine erhebliche Veränderung zu erfahren, wenn diese der fremden entschieden überlegen ist, oder wenn der Eintritt der ausländischen Elemente so allmählich erfolgt, dass die einheimische Bevölkerung Zeit hat, sie vollständig zu assimiliren, ehe sie zahlreich genug geworden sind, um eine selbständige gesellschaftliche Gruppe zu bilden; und Personen aus fremdem Stamm können in den Charakter des Volkes, dem sie jetzt angehören, so vollständig eingetreten sein, dass trotz ihrer Abkunft über ihre Nationalität nicht der mindeste Zweifel obwalten kann. So waren z. B. Kant's Vorfahren aus Schottland in Preussen eingewandert und Leibniz scheint aus wendischem Geblüt entsprossen zu sein; aber desshalb waren doch diese beiden grossen Philosophen gute Deutsche, und wir sind vollkommen berechtigt, sie, wie so viele, die aus fremden Ländern abstammen, die aber Deutschland ihre Bildung verdanken und ihm ihre Kräfte gewidmet haben, in jeder Beziehung zu den Unsern zu zählen.

Andererseits darf man aber doch die Nationalität auch nicht mit dem Bürgerrecht in einem politischen Gemeinwesen, mit der Staatsangehörigkeit, verwechseln. Es können viel-

mehr verschiedene Nationalitäten in einem und demselben Staate vereinigt sein, wie diess heutzutage in geringerem Grade fast überall, am auffallendsten in Oesterreich, in der Schweiz, in Grossbritannien und Nordamerika der Fall ist; und wenn hiebei allerdings nicht selten der Einheit des Staates durch das Auseinanderstreben der Nationalitäten eine ernstliche Gefahr droht, so fehlt es doch nicht an Beispielen von Staaten, in denen die Gemeinsamkeit der Interessen und der politische Gemeingeist die nationalen Gegensätze überwiegt, und ein friedliches Zusammensein und bereitwilliges Zusammenwirken der verschiedenen Nationalitäten herbeiführt. Wenn dieses Verhältniss längere Zeit andauert, so werden dieselben allmählich ihre Eigenthümlichkeiten gegeneinander austauschen, und wie sich die Stämme schliesslich zu einer Mischrace verschmelzen, so werden auch die Nationalitäten mit der Zeit zu einem neuen Volksthum zusammengehen, in dem aber doch immer eine von ihnen, die stärkste und zäheste, den Krystallisationskern, den beherrschenden Schwerpunkt bildet. Aber kann auch die politische Einheit in dieser Weise zur Bildung der nationalen ebenso den Anstoss geben, wie umgekehrt die Staatenbildung im Anfang von der Nationalität ausgieng, so fällt diese darum doch nicht mit der politischen Gemeinschaft zusammen; wie man diess eben daraus sieht, dass einerseits verschiedene Nationalitäten zu Einem Staatswesen verbunden sein können, andererseits eine und dieselbe Nation nicht ganz selten an verschiedene Staaten vertheilt ist, ohne dass der nationale Zusammenhang dadurch aufgehoben würde.

Ist es aber weder die gemeinsame Abstammung als solche, noch die politische Verbindung der Einzelnen, was über ihre Nationalität entscheidet, so werden wir das Wesen der letzteren nur in etwas suchen können, was aus der gemeinsamen Abstammung zwar in der Regel als eine Folge derselben hervorgeht, und der staatlichen Gemeinschaft ursprünglich als ihre Grundlage vorangieng, was aber an sich selbst von dieser wie von jener verschieden ist; und diess ist die Gleichartigkeit der Gefühls- und Denkweise, die Einheit des Geistes

und Charakters, welche die Glieder eines Volkes innerlich mit einander verbindet. Zur Bildung und Erhaltung dieses Volkscharakters wirken mancherlei Momente zusammen; ähnlich wie auch die Gleichartigkeit des Charakters in einer Familie neben der Blutsverwandtschaft noch von vielen anderen Ursachen abhängt. Seine erste Grundlage haben wir allerdings in der gemeinsamen Abstammung zu suchen, sofern diese immer eine gewisse Verwandtschaft der geistigen wie der körperlichen Organisation, der Anlagen und Neigungen erzeugt. Dazu tritt dann aber alles das hinzu, was sich im Laufe der Zeit von gemeinsamer Bildung entwickelt. Wenn die Stammesgenossen mit einander in räumlicher und politischer Verbindung geblieben sind, wenn sie längere Zeit hindurch die gleichen Schicksale erfahren, dieselbe Geschichte gehabt haben, wenn sich ihr Leben unter denselben Bedingungen und Einflüssen gestaltet hat, so bildet sich allmählich ein Vorrath von gemeinsamen Erinnerungen, Ueberlieferungen und Vorstellungen, aus dem alle sich nähren, eine Gleichheit der Sitten, der Gebräuche, der Lebensweise, der Neigungen und Abneigungen, der Tugenden und der Fehler, mit Einem Wort, ein Nationalcharakter aus, und dieser ist es, auf welchem die nationale Einheit in letzter Beziehung beruht, und wonach sich die Nationalität der Einzelnen richtet. Man nimmt eine fremde Nationalität an, wenn man die Denkart und den Charakter des fremden Volkes sich aneignet; man verliert seine eigene Nationalität, wenn man die Denkweise des eigenen Volkes verlässt und verläugnet; man bleibt seiner Nationalität treu, wenn man der Sitte, der Gemüthsart, der Geistesrichtung seines Volkes treu bleibt. Hiefür ist nun Eines vor allem von der höchsten Wichtigkeit: die Sprache. Denn sie ist nicht allein das Hauptmittel aller Mittheilung unter den Menschen, sondern auch für jeden Einzelnen ist die Gestalt und Bestimmtheit seines Vorstellens mit dem sprachlichen Ausdruck untrennbar verwachsen: wir fassen in jedem Wort und jeder Wortverbindung eine bestimmte Reihe von Empfindungen, Anschauungen und Begriffen zusammen, welche sich uns mit andern Worten

und Wortverbindungen nicht in derselben Weise verknüpfen. Die Muttersprache dient uns daher mit Recht als das natürliche Merkmal zur Unterscheidung des Volksgenossen von dem Fremden: wo wir ihren Laut hören, da wissen wir nicht blos, dass uns die äussere Möglichkeit der Verständigung gegeben ist, sondern wir wissen auch, dass uns der Weg zum innerlichen Verständniss geebnet ist, dass unsere Gefühle und Gedanken einen natürlichen Widerhall finden werden. Für die grosse Mehrzahl der Menschen ist der Verkehr mit anderen Menschen überhaupt durch diese Gemeinsamkeit der Muttersprache bedingt; sie ist es, an die fast für alle jeder Unterricht und jede erziehende Einwirkung, jede Ueberlieferung dessen geknüpft ist, was uns die Vorzeit von geistigem Erwerb hinterlassen hat; sie bestimmt aber unser Wesen und unsere Bildung auch noch viel unmittelbarer, denn mit jedem Worte, welches das Kind nachsprechen, mit jedem Satze, den es verstehen lernt, geht etwas von der Art seines Volkes in sein Gemüth, in seinen an der Sprache sich entwickelnden Geist über; und es ist desshalb so verfehlt, wenn man meint, eine fremde Sprache eigne sich eben so gut für den Unterricht und die Erziehung, wie die eigene, oder es lassen sich einem Kinde ohne Schaden für seine geistige und seine Charakterentwicklung von Anfang an mehrere Sprachen als Muttersprachen beibringen. Die Sprache eines Volkes ist mehr als alles andere der Träger seiner Nationalität; sie ist diess aber nur desshalb, weil es bei der Nationalität an erster Stelle auf die Denk- und Gefühlsweise, auf den geistigen Typus des Volkes, auf die Abstammung dagegen und auf die Staatsangehörigkeit nur so weit ankommt, als diese den Volksgeist und Volkscharakter mitbestimmen.

Ist es aber dieses, worin das innerste Wesen der Nationalität liegt, so wird die Frage, die uns hier beschäftigt, die Frage nach dem Verhältniss der Nationalität und der Humanität, bedeutend vereinfacht. Das nationale Interesse kann dem humanen nur dann widersprechen, wenn die Bildung und Entwicklung eines Volkes eine einseitige Richtung genommen

hat, wenn es sich Ziele setzt, die mit dem Recht und der Wohlfahrt anderer Völker sich nicht vertragen, wenn es sich in eitler Selbstüberschätzung über sie erhebt, oder in hochmüthiger Selbstsucht ihre berechtigten Ansprüche missachtet. Je gründlicher dagegen und je universeller der Geist eines Volkes ist, je mehr sein Leben auf dem sittlichen Grunde des Wahrheits- und Rechtsgefühls ruht, um so weniger wird es versucht sein, um seines Vortheils willen die Pflichten der Humanität zu verletzen, um so weniger hat es zu befürchten, dass die tiefste und begeisterungsvollste Hingabe an die idealen Aufgaben allgemein menschlicher Bildung dem Verständniss seiner nationalen Bedürfnisse und der opferwilligen vaterländischen Gesinnung Eintrag thue. Das eine widerstreitet ja dem andern an sich selbst nicht; nur die Beschränktheit und die Selbstsucht der Menschen ist es, welche den Schein dieses Widerstreits erzeugt. Wie in dem Einzelnen die Behauptung des eigenen Rechtes und die Achtung des fremden, das Gefühl des persönlichen Werthes und die Bescheidenheit, welche anderen ihren Werth lässt, sich vollkommen mit einander vertragen, ja im sittlichen Sinne sich gegenseitig voraussetzen, so verhält es sich auch mit den Völkern. Der Einzelne hat nur dann einen richtigen Begriff von seinem Werth und seiner Bedeutung, wenn er sich als einen Theil des Ganzen betrachtet, dem im Leben dieses Ganzen eine bestimmte Aufgabe geworden, ein bestimmter Platz eingeräumt, eine bestimmte Pflicht auferlegt ist; wenn er aber ebendesshalb auch allen anderen den Raum lässt, dessen sie nach ihrer Stellung im Weltganzen bedürfen, auch an ihnen das anerkennt, was sie nach ihrer Eigenthümlichkeit sind und leisten. Ebenso wird ein Volk sich selbst nur dann richtig beurtheilen, und es wird nur dann richtig und seinem wahren und bleibenden Vortheil gemäss handeln, wenn es sich zwar aller seiner Vorzüge bewusst ist, alle seine Rechte und seine berechtigten Interessen mit starker Hand wahrt, wenn es aber zugleich auch die Rechte aller anderen Völker zu achten, ihre Vorzüge anzuerkennen bereit ist; wenn es sich selbst nur als Theil der Menschheit

betrachtet und seinen höchsten Ruhm darin sucht, in seinem Gemeinleben die Aufgaben, welche aus der Natur des Menschen und der menschlichen Gesellschaft hervorgehen, möglichst vollkommen zu lösen, das Wesen der menschlichen Gattung möglichst rein und allseitig in einer individuellen Gestalt auszuprägen. Die Fragen der Macht und des Vortheils, die Vorurtheile und der Ehrgeiz entzweien die Völker; was sie einigt, ist die Pflege der idealen Interessen, ist die Sittlichkeit, die Kunst, die Wissenschaft, die Bildung. Auf diesem Gebiet können alle Kräfte sich entwickeln, ohne feindlich zusammenzustossen; hier liegen für alle gemeinsame Ziele und es ist doch zugleich in ihrer Auffassung und Verfolgung jeder Eigenthümlichkeit, der Völker wie der Individuen, der freieste Spielraum gelassen. Je lebendiger ein Volk von dem Werthe der Bildung durchdrungen ist, je höher es die geistigen und sittlichen Interessen stellt, je ernster, hingebender und selbstloser es sie verfolgt, um so harmonischer wird sich sein nationales Leben dem der Menschheit einfügen, um so vollständiger wird in demselben der Gegensatz der Nationalität und der Humanität gelöst sein.

Unter allen neueren Völkern ist nun wohl keines, dem die Erfüllung dieser Forderung durch seine natürliche Begabung wie durch seine bisherige Entwicklung in höherem Mass erleichtert würde, als dem unsern. In der deutschen Art lag es ja von jeher, sich mehr nach innen als nach aussen zu wenden, sich mit den sittlichen, religiösen, philosophischen Fragen lebhafter und anhaltender zu beschäftigen, als mit den Dingen, welche den meisten für die Macht und den Wohlstand der Völker die wichtigsten zu sein scheinen. Das deutsche Volk hat sich diesem Zuge seiner Natur Jahrhunderte lang einseitig überlassen, und es hat desshalb die Erfolge, die es im Gebiete des geistigen Lebens errang, mit langer Vernachlässigung und schwerer Schädigung seiner materiellen Interessen erkauft. Als andere Völker sich zu starken Nationalstaaten zusammenfassten, gieng von Deutschland der epochemachende Anstoss zur Befreiung und Umgestaltung des religiösen Bewusstseins aus;

aber seiner politischen Einheit wurden durch den Streit der Confessionen unheilbare Wunden geschlagen. Als unsere Nachbarn jenseits der Vogesen ihr Staatswesen unter krampfhaften Zuckungen erneuerten, feierten wir das goldene Zeitalter unserer Poesie und unserer Philosophie; aber unser Vaterland lag blutend und zerrissen zu den Füssen des fremden Eroberers. Während andere durch Handel und Industrie zu hohem Wohlstand gelangten, blieb Deutschland in seiner wirthschaftlichen Entwicklung um ebensoviel zurück, als es in der Wissenschaft und Literatur seinen Nebenbuhlern vorauseilte. Wenn Engländer und Franzosen in stolzem Nationalgefühl andere Völker nicht selten verletzten und hochmüthig auf sie herabsahen, waren die Deutschen zwar immer geneigt, das Fremde anzuerkennen und sich anzueignen, aber sie liessen sich auch nur zu oft verleiten, das Einheimische zu verachten und zu verläugnen, der nationalen Selbstüberhebung Selbstwegwerfung entgegenzubringen. In unseren Tagen hat sich dieses geändert; das heutige Deutschland darf sich in seinem wirthschaftlichen wie in seinem politischen Leben, in seinen kriegerischen so gut wie in seinen wissenschaftlichen Leistungen jedem andern in freudigem Selbstgefühl zur Seite stellen; es war unserem glücklichen Geschlechte beschieden, die Höhe zu erklimmen, zu welcher die Arbeit unserer Väter und Vorväter den Weg gebahnt hat. Aber nicht dazu ist die Versäumniss von Jahrhunderten gutgemacht worden, dass nun eine Vernachlässigung dessen beginne, was bisher unser Ruhm war; nicht das soll die Pflege der materiellen Interessen, nicht das dürfen unsere politischen und militärischen Erfolge bedeuten, dass die idealen Güter in unseren Augen an ihrem Werthe verlieren. Wir mögen gehobenen Herzens unter den Völkern die Stelle wieder einnehmen, die uns gebührt, aber wir werden zu diesem Stolze nur dann ein Recht haben, wenn wir unserer deutschen Art treu bleiben, den Werth alles Aeussern nach dem zu beurtheilen, was es für unser geistiges Leben leistet. Wir können nicht froh und dankbar genug sein, dass unser Volksthum nun endlich in einem nationalen Staatswesen Fleisch und Blut ge-

wonnen hat; wir sollen diesem Staatswesen keinen Dienst verweigern, zu dem wir die Kraft haben; aber wir dürfen nie vergessen, dass unser Volk selbst nur ein dienendes Glied eines grösseren Ganzen ist, und dass auch sein Werth von der Geschichte nur nach dem beurtheilt werden wird, was es der Menschheit leistet. Das Interesse der Nationalität lag nur zu oft mit dem der Humanität im Streite; man hat nur zu oft geglaubt, was an sich selbst unrecht ist, könne zum Recht werden, wenn man es für sein Volk thut; man hat nur zu häufig die nationale Macht und Grösse als einen letzten Zweck behandelt, dem alle anderen weichen müssen. Unsere Zeit und unser Volk hat die Aufgabe, mit anderen Vorurtheilen auch von diesem sich freizuhalten; und das Mittel dazu ist die Einsicht, dass die Pflichten gegen das eigene Volk und die Pflichten gegen die Menschheit nicht von einander zu trennen sind, dass die höchste Vollendung und die werthvollste Frucht eines tüchtigen Volkslebens die Humanität ist.

XIII.

Ueber die Aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften.

(Rede zum Geburtsfeste des Grossherzogs Karl Friedrich von Baden und zur akademischen Preisvertheilung am 23. November 1868 in Heidelberg gehalten.)

Hochansehnliche Versammlung!

Die Feier, deren Wiederkehr uns in diesen Räumen zusammengeführt hat, vereinigt in sich so manche für das Leben unserer Hochschule bedeutungsvolle Beziehungen, dass die Mitglieder und Freunde derselben sie jederzeit gerne durch ihre Gegenwart verschönern und mit theilnehmendem Verständniss begleiten werden. Sie gilt nicht blos der dankbaren Erinnerung an den edeln Fürsten, dessen Name mit dem unserer Universität unzertrennlich verknüpft ist; nicht blos der Vertheilung der Preise, die er gestiftet hat, und der Verkündigung neuer Aufgaben für den wissenschaftlichen Wetteifer; sondern sie gibt auch unserem akademischen Gemeinwesen Gelegenheit, in der Vereinigung für einen würdigen Zweck die innere Zusammengehörigkeit aller seiner sich gegenseitig ergänzenden Theile äusserlich darzustellen, das Gefühl dieser Zusammengehörigkeit zu beleben, den Zielen, welchen es dienen soll, und den Mitteln, durch welche die Erreichung derselben bedingt ist, die Aufmerksamkeit immer wieder auf's neue zuzuwenden. Durch diesen Charakter der heutigen Feier ist es dem Redner

des Tages schon an sich nahegelegt, die Frage in's Auge zu fassen, wie dasjenige Fach, welches seiner besonderen Pflege anvertraut ist, zu dem Ganzen der Wissenschaft sich verhalte, welche Aufgabe es in diesem Ganzen zu erfüllen habe, in welcher Weise es dieser Aufgabe am besten genügen könne. Eine besondere Aufforderung zu dieser Erwägung bietet aber einem Vertreter der philosophischen Fächer die eigenthümliche Lage, in der seine Wissenschaft sich gegenwärtig befindet.

Mit dem Namen der Philosophie bezeichnete man ursprünglich alles Streben nach höherer Bildung; und auch nachdem er allmählich auf die wissenschaftliche Thätigkeit beschränkt worden war, pflegte man doch die Grenzen des Gebiets, auf welches diese Thätigkeit sich erstrecken sollte, möglichst weit zu ziehen: die Philosophie sollte nicht ein besonderer Theil der auf Erkenntniss gerichteten Bestrebungen sein, sondern das Ganze derselben, nicht eine Wissenschaft, sondern die Wissenschaft; „Wissenschaft" und „Philosophie" wird fast gleichbedeutend gebraucht: die Philosophie ist nach der bekannten, im späteren Alterthum allgemein üblichen Definition, „das Wissen von den göttlichen und den menschlichen Dingen". In der Folge wurden die göttlichen Dinge ihrer Entscheidung so weit entzogen, dass ihr bei diesen wenigstens nicht das letzte Wort zustehen sollte; in allem, was die Gottheit und das Verhältniss des Menschen zur Gottheit angeht, sollte sich die Philosophie nur als die Dienerin einer höher stehenden Wissenschaft betrachten, von der sie ihre Gesetze zu empfangen, deren Befehlen sie unbedingt zu gehorchen habe: als Gottesgelahrtheit liess man nur die Theologie gelten, in der Philosophie wusste man nur Weltweisheit zu sehen. Die neuere Philosophie hat sich mit ihrem ersten selbständigen Auftreten gegen diese mittelalterliche Bevormundung empört; sie hat den Anspruch geltend gemacht und durchgesetzt, dass das wissenschaftliche Denken auf allen Gebieten, ohne Ausnahme, seinen eigenen Gesetzen zu folgen, dass es sich nie und nirgends nach Auktoritäten, sondern immer nur nach Gründen zu richten habe; sie hat sich zu dem stolzen Bewusstsein er-

hoben, dass sie der Theologie nicht die Schleppe nachzutragen, sondern die Leuchte voranzutragen berufen sei. Aber während sie nach dieser Seite hin das ihr entrissene Gebiet zurückeroberte, drohte ihr von einer andern eine Gefahr, durch die ihre ganze bisherige Stellung in's Schwanken gerieth. Wenn man bis dahin alle rein wissenschaftlichen Untersuchungen unter dem Begriff der Philosophie zusammenzufassen gewohnt war, so setzte diess voraus, dass sie sich alle nicht blos auf verwandte und in einem inneren Zusammenhang stehende Gegenstände beziehen, sondern sich auch im wesentlichen des gleichen Verfahrens bedienen; weiter aber auch, dass es möglich sei, sie alle gleichzeitig zu beherrschen und zu Einem Ganzen zu verknüpfen. Diese Voraussetzung liess sich nicht mehr festhalten, seit die verschiedenen wissenschaftlichen Fächer zu einer höheren selbständigen Entwicklung gelangten, seit Beobachtung und gelehrte Forschung die Masse der Thatsachen, welche die Wissenschaft zu verarbeiten hat, in's unermessliche steigerten, seit die Naturwissenschaften in zunehmender Unabhängigkeit von den philosophischen Systemen ihren eigenen Weg giengen, sich ihre eigenthümlichen Untersuchungsmethoden schufen, und durch die bewunderungswürdige Ausbildung der Mathematik unterstützt, auf dem festen Grund der Beobachtung und des Versuchs, Schritt für Schritt vordringend, sich der Erscheinungen in immer weiterem Umfang bemächtigten. Wenn die Philosophie früher die besonderen Wissenschaften als Theile in sich befasst und ihnen ihre Richtung bestimmt hatte, so waren ihr dieselben jetzt in relativer Selbständigkeit zur Seite getreten, sie standen ihr mündig gegenüber, und es erhob sich die Frage, wie ihr Verhältniss zu ihnen bestimmt werden solle, was sie für jene zu leisten und von ihnen anzusprechen habe, und welche eigenthümliche Aufgabe ihr neben ihnen übrig bleibe.

Die Beantwortung dieser Frage hieng in erster Linie von der Ansicht ab, welche man sich über die Entstehung unserer Begriffe und die Bedingungen des philosophischen Erkennens gebildet hatte. Wenn man neben der Erfahrung, auf welche

die übrigen Wissenschaften sich stützen, noch eine zweite, von der Erfahrung unabhängige Erkenntnissquelle voraussetzte; wenn man annahm, dass die höchsten Begriffe und die allgemeinsten Grundsätze unseres Denkens uns von Hause aus als angeborene Ideen gegeben seien, wenn man glaubte, sie werden durch eine intellektuelle Anschauung gefunden, oder aus dem Denken als solchem entwickelt, nicht aus der Wahrnehmung abstrahirt; wenn man, mit Einem Wort, die Möglichkeit eines rein apriorischen Wissens behauptete, dann freilich war es nicht schwer, ein Merkmal zu finden, durch welches die Philosophie sich von den übrigen Fächern unterscheiden sollte: jene war die apriorische, diese waren die empirischen, die Erfahrungswissenschaften; oder wenn man neben der Philosophie auch der Mathematik den Charakter des apriorischen Wissens zuzugestehen nicht umhin konnte, so liessen sich doch beide dadurch unterscheiden, dass nur die eine von ihnen mit Begriffen, die andere mit Anschauungen operirt: die Philosophie sollte nichts anderes sein, als die wissenschaftliche Entwicklung der apriorischen, aus dem Denken rein als solchem entspringenden Begriffe. In diesem Sinn hat schon Plato die Aufgabe der Philosophie aufgefasst, wenn er von ihr verlangt, dass sie sich über alles Bedingte zum Unbedingten erheben solle, um dann von hier aus auf rein begrifflichem Wege zu dem Besonderen und Abgeleiteten herabzusteigen; von dem gleichen Standpunkt ist in unserer Zeit Hegel bei seinem Versuche einer apriorischen Construction des Universums ausgegangen. Weit schwieriger ist es, die unterscheidende Eigenthümlichkeit der Philosophie in ihrem Verhältniss zu den übrigen Wissenschaften zu bestimmen, wenn man jenen Anspruch auf eine apriorische Erkenntniss des Wirklichen aufgibt, und sich bescheidet, das philosophische, wie alles andere Wissen durch Beobachtung und Schlüsse auf Grund der Erfahrung zu gewinnen. Nun ist es aber nur diese letztere Ansicht, welche einer schärferen Kritik des menschlichen Erkenntnissvermögens Stand hält. Es ist allerdings ein erhebender Gedanke, dass der menschliche Geist alle Wahrheit von

Anfang an in sich selbst trage; dass er nur in sich zu blicken, nur seines eigenen ursprünglichen Inhalts sich bewusst zu werden brauche, um das Wesen und den Zusammenhang aller Dinge zu erkennen. Es ist eine verlockende Verheissung, wenn der Philosoph uns verspricht, von Einem Punkt aus, ohne fremde Beihülfe, einzig und allein durch die innere Nothwendigkeit der Sache, auf dem Weg einer immanenten dialektischen Entwicklung, das Weltganze vor unseren Augen entstehen zu lassen. Könnte dieses Versprechen gelöst werden, so würden wir von dem Zusammenhang, dem Wechselverhältniss und den Bedingungen alles Seins eine Einsicht erhalten, wie sie auf keinem anderen Wege zu erreichen wäre. Aber *dass* es gelöst werden kann, dafür ist selbst Hegel den Beweis schuldig geblieben, so grossartig auch sein System angelegt, mit so viel Geist und dialektischer Kunst es ausgeführt ist. Eine unbefangene Prüfung dieses Systems zeigt uns nur zu viele Punkte, bei denen die Ergebnisse der philosophischen Deduction mit den Thatsachen nicht übereinstimmen, und noch weit mehrere, bei denen das, was sich für ein Produkt der dialektischen Entwicklung gibt, nur scheinbar durch sie gefunden, in der Wirklichkeit dagegen aus dem anderweitigen, erfahrungsmässigen Wissen des Philosophen entlehnt ist; und wenn wir die Bedingungen des menschlichen Erkennens und die Entstehung unserer Vorstellungen genauer untersuchen, so können wir uns überzeugen, dass alles reale Wissen von der Beobachtung der Erscheinungen, der Erfahrung auszugehen hat. Denn so unläugbar es auch ist, dass unsere Vorstellungen uns nicht von aussenher eingegossen, sondern in Folge der äusseren Eindrücke von uns selbst erzeugt werden, dass daher ihre Entstehung und ihre Beschaffenheit durch die inneren Gesetze des Vorstellens bedingt ist, so wenig lässt sich doch andererseits einsehen, wie uns irgend ein Vorstellungsinhalt anders, als durch die Wahrnehmung der realen Vorgänge in der Aussenwelt und in unserem Innern, gegeben werden könnte, oder wie ein solcher vollends in einem Zeitpunkt, der unserem bewussten persönlichen Dasein vorangieng, in unsern Geist ge-

kommen sein sollte. Und der Augenschein zeigt ja auch, dass niemand von Dingen einen Begriff hat, von denen ihm jede Anschauung fehlt, und dass in den vermeintlich angeborenen Vorstellungen, in den sittlichen, religiösen, metaphysischen Ueberzeugungen, sich die Spuren der Individualitäten, von denen, und der Verhältnisse, unter denen sie gebildet wurden, deutlich erkennen lassen. Erhalten wir aber alles unser Wissen durch die Beobachtung, Verknüpfung und Bearbeitung dessen, was uns in unserer äusseren und inneren Erfahrung gegeben ist, so wird auch unser philosophisches Wissen von keiner anderen Grundlage ausgehen können, und der Unterschied der Philosophie von den übrigen Wissenschaften wird sich nicht auf den des apriorischen und empirischen Erkennens, der Deduction und Induction zurückführen lassen.

Durch dieses Ergebniss scheint nun aber jener Unterschied überhaupt, und ebendamit die Berechtigung der Philosophie als einer selbständigen Wissenschaft in Frage gestellt zu werden. Jedes Gebiet des Wirklichen und jede Klasse von Erscheinungen ist Gegenstand einer eigenen, ihr speciell gewidmeten Wissenschaft geworden. Die Vorgänge in der Körperwelt werden von den zahlreichen, immer neue Ableger aus sich hervortreibenden Zweigen der Naturwissenschaft beobachtet, ihre Gesetze festgestellt, ihre Ursachen untersucht; von dem Thun und den Werken der Menschen unterrichten uns die historischen Wissenschaften; die Gesetze und Ordnungen des menschlichen Gemeinlebens nimmt die Rechts- und Gesellschaftswissenschaft, die Beziehung des Menschen zu einer höheren Welt nimmt die Theologie für sich in Anspruch. Was bleibt da der Philosophie noch eigenthümliches übrig, und geht es dem Philosophen nicht am Ende, wie dort dem Poëten bei der Theilung der Erde, dass die übrigen Wissenschaften sich der realen Welt bemächtigt und sie unter sich vertheilt haben, während er in der Traumwelt metaphysischer Abstractionen verweilte? Es lässt sich nicht verkennen, dass sich heutzutage nicht ganz wenige dieser Meinung zuneigen, und dass sie immerhin manches scheinbare für sich anführen kann; und so

wird es sich wohl verlohnen, auf dieselbe etwas näher einzutreten und zu prüfen, ob die besonderen Wissenschaften der Aufgabe des wissenschaftlichen Erkennens für sich allein vollständig zu genügen im Stande sind, oder ob neben ihnen der Philosophie eine eigenthümliche Aufgabe zufällt, und worin diese besteht.

Durchgehen wir nun zu diesem Behufe das weite Feld der wissenschaftlichen Thätigkeit, so fallen uns zunächst jene umfangreichen und für das menschliche Leben so wichtigen Fächer in's Auge, welche wir mit dem Namen der praktischen Wissenschaften bezeichnen können, weil sie nicht am wissenschaftlichen Erkennen rein als solchem, sondern an der richtigen Behandlung gewisser praktischer Aufgaben, an der kunstmässigen Einwirkung auf die Zustände des Menschen ihren letzten Zweck haben, die wissenschaftliche Erkenntniss dagegen für diesen Zweck zwar unentbehrlich, aber doch zunächst nur ein unentbehrliches Mittel ist. Solcher Art sind im allgemeinen diejenigen Wissenschaften, welche auf unsern Universitäten von den sogenannten drei oberen Facultäten gepflegt werden. So mannigfaltig auch die Kenntnisse sind, deren diese Wissenschaften bedürfen, so ergiebig der Boden, welchen sie der Forschung zum Anbau darbieten, so bedeutend die Aufgaben, welche dem Denken von ihnen gestellt werden, so kann sich doch keine von ihnen bei einem blos theoretischen Verhalten beruhigen: die Medicin soll ihre Jünger nicht blos über die Natur und die Ursachen der Krankheiten belehren, sondern sie in den Stand setzen, dieselben zu heilen; die Jurisprudenz soll nicht blos Kenner des Rechts und seiner Geschichte, sondern Sachwalter, Richter und Beamte bilden; die Theologie unterscheidet sich gerade dadurch von der Religionsphilosophie und der allgemeinen Religionsgeschichte, dass sie die Religionslehre einer bestimmten Kirche ist, und das religiöse Leben derselben durch wissenschaftliche Einsicht zu leiten beabsichtigt. Ebendesshalb bedarf aber jede von diesen praktischen Wissenschaften zu ihrer Begründung und Ergänzung der rein theoretischen Forschungen, welchen es um die

Erkenntniss als solche, ganz abgesehen von ihrer praktischen Verwerthung, zu thun ist; denn nur von ihnen kann sie theils über ihre Zwecke selbst aufgeklärt werden, theils den vollen Einblick in die geeignetsten Mittel für diese Zwecke erhalten. Nehmen wir z. B. die Theologie. Als positive Theologie geht diese von dem Glauben, den Einrichtungen, den Ueberlieferungen, dem religiösen Leben einer bestimmten Religionsgesellschaft, mit Einem Wort, von einer gegebenen, positiven Religion aus. Sie will diese Glaubensform darstellen, vertheidigen, vielleicht auch läutern und fortbilden; sie fragt nach der Geschichte ihrer Entstehung und Entwicklung, nach dem Sinn und den Gründen ihrer Lehren, nach den Mitteln, um diese Lehren zu erhalten und zu verbreiten, um sie in das lebendige Bewusstsein der Menschen einzuführen, um sie praktisch fruchtbar zu machen. Aber jede positive Religion ist doch nur eine bestimmte und besondere Weise, das Verhältniss des Menschen zur Gottheit aufzufassen, sie drückt nur aus, was ein grösserer oder kleinerer Theil der Menschheit in einem gewissen Zeitpunkt für wahr und heilsam gehalten hat; und aus diesem Grunde weichen die verschiedenen Religionen nicht blos vielfach von einander ab, sondern sie liegen auch vielfach mit einander im Streit. Wer soll nun diesen Streit schlichten, wer soll darüber entscheiden, was in jeder gegebenen Religion wahr und bleibend, was vergänglich und der Verbesserung bedürftig ist? Diess kann offenbar nur eine solche Wissenschaft leisten, welche von dem besondern auf das allgemeine zurückgeht, welche einerseits jede gegebene Religion in einen grösseren geschichtlichen Zusammenhang einreiht, sie aus dem Ganzen der religiösen Entwicklung zu erklären und ihre Stelle in derselben auszumitteln unternimmt, andererseits das Wesen der Religion untersucht, den Werth des geschichtlich überlieferten an dem Begriff der Religion misst, und mit Hülfe desselben seine Bedeutung bestimmt: die positive Theologie kann ihrer Aufgabe nur dann genügen, wenn sie sich auf die allgemeine Religionsgeschichte und die Religionsphilosophie gründet. Das gleiche gilt von der Rechts-, Staats- und Ge-

sellschaftswissenschaft. Alle die wechselnden Ordnungen und Gesetze der Menschen sind ein Ausfluss jener unveränderlichen sittlichen Ordnung, welche in der Natur des menschlichen Geistes und den bleibenden Bedürfnissen der menschlichen Gesellschaft begründet ist, sind Versuche, die sittlichen Naturgesetze in einem besonderen Theil jener Gesellschaft, nach Massgabe seiner Zustände und Verhältnisse, zu verwirklichen. Diese Versuche können unter günstigeren oder ungünstigeren Bedingungen, in vollkommenerer oder unvollkommenerer Weise angestellt werden. Um zu wissen, was in jedem Falle das richtige ist, um die Bestimmungen eines positiven Rechtes, die Einrichtungen eines gegebenen Gemeinwesens ihrem inneren Grunde nach zu verstehen, ihren Werth und ihre Berechtigung zu beurtheilen, haltbares und unhaltbares darin zu unterscheiden, muss man nicht blos mit dem bestehenden Recht selbst und seiner geschichtlichen Entstehung, sondern man muss ebenso auch mit der allgemeinen Natur und Begründung des Rechts und des Staatslebens bekannt sein, welche Gegenstand der Rechtsphilosophie ist. In demselben Verhältniss aber, in welchem die positive Jurisprudenz zur Rechtsphilosophie und Rechtsgeschichte, die positive Theologie zur Religionsphilosophie und Religionsgeschichte steht, steht die Medicin zur Naturwissenschaft. Wie jene nichts anderes sind, als die Anwendung des geschichtlichen und philosophischen Wissens auf gewisse praktische Aufgaben, so ist diese nichts anderes, als die Anwendung des naturwissenschaftlichen Wissens auf die praktische Aufgabe der Bewahrung und Wiederherstellung der Gesundheit; und gerade der methodischen und umfassenden Zurückführung auf diese ihre naturwissenschaftliche Grundlage hat die Heilkunde die grossen Fortschritte zu verdanken, welche sie in unseren Tagen gemacht hat. Und wie die Theologie und die Rechtswissenschaft zunächst zwar nur an gewisse Theile der Philosophie und Geschichte anknüpfen, aber mittelbar auch alle andern, bald in näherem, bald in entfernterem Zusammenhang, voraussetzen, so steht es auch hier: wenn auch nur einzelne naturwissenschaftliche Fächer die unmittel-

bare Grundlage der Heilkunde bilden, so gibt es doch keinen Zweig der Naturwissenschaft, welcher gleichgültig für sie wäre, und ein Höchstes wird keiner in ihr erreichen, welcher sich nicht durch umfassende naturwissenschaftliche Studien eine tiefere Einsicht in die allgemeinsten Gesetze der Natur, den Zusammenhang und die gegenseitigen Beziehungen aller ihrer Theile verschafft hat. Was aber von den bisher besprochenen Wissenschaften gilt, das gilt von allen praktischen Fächern überhaupt: sie alle ohne Ausnahme setzen ein theoretisches Wissen voraus, welches um so tiefer und reicher sein muss, je höher sie selbst stehen, je wichtiger und schwieriger ihre praktischen Aufgaben sind, und je bedeutender ebendesswegen die Kraft und Bildung des Geistes ist, die sie verlangen. Eben hierauf beruht an unsern Universitäten die Verbindung der sogenannten oberen Facultäten mit der philosophischen. Denn so mancherlei Fächer sich auch in der letzteren zusammengefunden haben, und so wenig principielle Folgerichtigkeit hiebei gewaltet hat, so kann doch im ganzen genommen diess als die unterscheidende Eigenthümlichkeit der philosophischen Facultät betrachtet werden, dass sie vorzugsweise die rein theoretischen Fächer umfasst; und wenn man in früherer Zeit allerdings die drei andern ihr gegenüber die oberen nannte, um damit einen Rang- und Werthunterschied auszudrücken, so ist diese Bezeichnung nach dem heutigen Stande der Wissenschaft nur noch in dem Sinne zulässig, dass damit das Verhältniss des Begründeten zum Begründenden ausgedrückt wird: wie das Fundament tiefer liegt, als das, was man darauf baut, so wird auch die philosophische Facultät sich gerne als die untere, d. h. als diejenige betrachten lassen, welche für alle andern den Grund legt.

Unter den rein theoretischen Fächern können wir nun wieder drei Klassen unterscheiden: die naturwissenschaftlichen, die geschichtlichen und die philosophischen. Ob jedoch diese Unterscheidung durchaus in der Natur ihres Gegenstandes begründet ist und eine fortdauernde Gültigkeit in Anspruch nehmen kann, ob insbesondere die Philosophie neben der Na-

turforschung auf der einen, der Geschichtsforschung auf der anderen Seite einen eigenthümlichen wissenschaftlichen Beruf zu erfüllen hat, muss erst untersucht werden.

Was nun zunächst die Naturwissenschaften betrifft, so haben dieselben zu ihrem eigenthümlichen Gegenstand die Körperwelt und die Vorgänge in der Körperwelt, die Gesammtheit derjenigen Erscheinungen, von welchen wir vermittelst unserer Sinnesorgane Kunde erhalten. Aber neben der Körperwelt gibt es noch eine zweite, eine geistige Welt, neben den Erscheinungen, die wir mit den äusseren Sinnen wahrnehmen, gibt es eine zweite Reihe von Erscheinungen, von denen uns nur unser innerer Sinn, unser Selbstbewusstsein unterrichtet. Auch von ihnen behauptet allerdings eine Lehre, die gerade in unserer Zeit wieder manche Freunde gewonnen hat, sie seien ihrer Natur nach von den Erscheinungen in der Aussenwelt nicht verschieden; was wir Geistesthätigkeiten nennen, das sei in Wahrheit nur eine besondere Art körperlicher Vorgänge. Aber es ist den Verfechtern dieser Ansicht nicht allein bis jetzt nicht gelungen, das Bewusstsein und die Bewusstseinserscheinungen aus ihren Voraussetzungen zu erklären, sondern es lässt sich auch nicht absehen, wie ihnen diess jemals gelingen könnte. Alle körperlichen Vorgänge lassen sich in letzter Beziehung, wie diess gerade die neuere Naturwissenschaft siegreich erwiesen hat, auf mechanische Bewegungen, d. h. auf Veränderungen in der räumlichen Lage gewisser Körper zurückführen; mögen nun diese Veränderungen grössere, für uns wahrnehmbare Massen, oder mögen sie solche Theile der Körper betreffen, deren Bewegungen wegen ihrer Kleinheit sich unserer Wahrnehmung entziehen. Zeigt uns nun auch die Erfahrung, dass durch solche Bewegungen in unserem Organismus psychische Vorgänge, Vorstellungen, Gefühle, Willensakte, hervorgerufen werden können, so sind doch die einen von den andern ihrer ganzen Natur nach viel zu verschieden, als dass wir annehmen könnten, die psychischen Thätigkeiten bestehen auch an sich selbst nur in körperlichen Bewegungen. Jeder Körper und jedes körperliche Atom ist

aus unbestimmt vielen räumlich auseinanderliegenden Theilen zusammengesetzt; das Subjekt der Bewusstseinserscheinungen dagegen muss ein einheitliches, einfaches und somit unräumliches Wesen sein, denn nur in einem solchen kann der mannigfaltige Inhalt unseres inneren Lebens zur Einheit der Empfindung, der Anschauung, des Begriffs zusammengefasst, nur von einem solchen kann das Gegebene im Selbstbewusstsein und im Gefühl auf Einen Mittelpunkt bezogen, die ganze Reihe der persönlichen Thätigkeiten im Wollen von Einem Punkt aus bestimmt werden. Während sich demnach die Naturwissenschaft als solche mit der Gesammtheit der körperlichen Dinge und mit den an ihnen sich vollziehenden Veränderungen beschäftigt, ist durch die Vorgänge in unserem Innern eine zweite, ihrem Gegenstand nach von jener verschiedene Wissenschaft gefordert, in deren Bereich alle die Untersuchungen gehören, welche wir unter dem Namen der Psychologie, der Ethik, der Rechtsphilosophie, der Religionsphilosophie, der Aesthetik zusammenfassen; denn alle diese Disciplinen beziehen sich auf die Natur, die Bedingungen, die Gesetze und die Erzeugnisse unseres geistigen Lebens, sie alle haben die Thatsachen des Bewusstseins zum Ausgangspunkt.

Es ist jedoch nicht allein ihr Gegenstand, welcher diese Wissenschaften von den Naturwissenschaften unterscheidet, sondern auch ihr Verfahren. Man hat zwar auch von ihnen, und namentlich von der Psychologie, in neuerer Zeit nicht selten verlangt, dass sie als Naturwissenschaften betrieben werden. Und soll damit nichts weiter gesagt sein, als dass sie mit derselben wissenschaftlichen Strenge verfahren sollen, wie sich diess die Naturwissenschaft im Sinn unserer Zeit zur Pflicht macht, dass sie ebenso, wie diese, von genau beobachteten und beglaubigten Thatsachen aus durch sichere Schlüsse zur Erkenntniss der Gesetze und Ursachen gelangen sollen, so lässt sich gegen jene Forderung nichts einwenden. Sollte dagegen die Meinung die sein, dass die Geisteswissenschaften (um sie mit Einem Namen zu bezeichnen) sich auch im einzelnen aller derjenigen Methoden zu bedienen haben, durch

welche die Naturwissenschaft gross geworden ist, so läge darin eine Verkennung des Unterschieds, welcher sich aus der eigenthümlichen Natur der beiden Gebiete ergibt. Die Grundlage der Naturwissenschaft bildet die Beobachtung der Aussenwelt; sie gibt ihren Beobachtungen durch sorgfältige Massbestimmungen so viel wie möglich mathematische Genauigkeit; sie leitet durch Rechnung die Erscheinungen aus den Gesetzen und die Gesetze aus den Erscheinungen ab; sie ergänzt und berichtigt fast in allen ihren Zweigen die Beobachtung durch wissenschaftliche Versuche. Die Geisteswissenschaften umgekehrt gehen von der inneren Beobachtung, von den Aussagen unseres Selbstbewusstseins aus, und alles was sie über das Wesen unserer Seele, über die Gesetze unseres Erkennens, Fühlens, Handelns und Schaffens aussagen, führt sich in letzter Beziehung auf diese Quelle zurück; die äussere Beobachtung dagegen bezieht sich unmittelbar theils nur auf die organischen Bedingungen der psychischen Thätigkeit, theils auf die Aeusserungen fremder Seelenzustände, die wir uns immer erst nach der Analogie unserer eigenen inneren Erfahrung deuten müssen, um sie zu verstehen. Die psychischen Vorgänge können wir aber keiner mathematischen Messung unterwerfen; wir können nicht allein kein räumliches Mass an sie anlegen, sondern wir kommen auch bei dem Versuche, ihre Dauer und ihre Intensität zu bestimmen, nur in ganz wenigen, auf die äussere Wahrnehmung bezüglichen Fällen über eine unsichere Schätzung hinaus. Wir können daher auch von der mathematischen Berechnung, wie sie Herbart für die Psychologie verlangte, auf diesem Gebiete schon desshalb keinen Gebrauch machen, weil es die Psychologie und die auf sie gebauten Wissenschaften mit einem Gegenstande zu thun haben, welcher für Massbestimmungen, die einer solchen Berechnung zu Grunde gelegt werden könnten, nur wenig Raum bietet; wir können hier nicht, wie in der Physik oder Chemie, unter genau bestimmten Bedingungen Versuche anstellen, und diess um so weniger, da bei Versuchen über psychische Vorgänge in der Regel schon durch die Absichtlichkeit, mit der sie hervor-

gerufen werden, die Reinheit des Ergebnisses getrübt wird. So gewiss daher auch die allgemeinen Grundsätze und Methoden der wissenschaftlichen Untersuchung für die Betrachtung des Geistes die gleichen sind, wie für die der Natur, so wenig lassen sich doch die näheren Bestimmungen, welche diese Methoden in ihrer Anwendung auf das eine von diesen Gebieten erhalten, ohne weiteres auf das andere übertragen.

Wie die Naturwissenschaft zu ihrer Ergänzung die Betrachtung der geistigen Thätigkeiten fordert, so lassen auch die geschichtlichen Wissenschaften eine Lücke, welche durch die Naturwissenschaften allein nicht ausgefüllt wird. Das weite Gebiet der Geschichtswissenschaft umfasst die Kenntniss alles dessen, was dem menschlichen Geschlecht widerfahren, von Menschen gethan und geschaffen worden ist; zu ihr gehört nicht allein die politische Geschichte, sondern auch die Philologie, die Alterthumskunde, die Rechtsgeschichte, die Kultur- und Sittengeschichte, die Geschichte der Religion, der Kunst, der verschiedenen Wissenschaften, der Technik, der wirthschaftlichen Zustände u. s. w. So unendlich aber auch die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ist, mit denen es die Geschichte zu thun hat, so bildet doch ihren eigentlichen Gegenstand immer die Entwicklung des menschlichen Geistes; diese Entwicklung im ganzen wie im einzelnen zu erforschen und darzustellen, ist die Aufgabe des Geschichtschreibers, wenn er nicht blos bei der äusseren Schaale der Begebenheiten stehen bleiben, sondern ihren Kern an's Licht bringen will; alles andere dagegen, so breit seine Massen sein mögen, zeigt uns nur den Stoff, dessen der Geist der Geschichte sich zu seinen Werken bedient, nur die Bedingungen, unter denen die menschliche Geistesentwicklung sich vollzogen, und die Wirkungen, welche sie hervorgebracht hat. Diesen Gegenstand betrachtet nun aber die Geschichte durchaus nur, wiefern er sich als ein thatsächlich gegebenes in einem zeitlichen Verlaufe darstellt; auch wenn sie nach den Ursachen der Ereignisse fragt, betrifft diese Frage immer nur ihre *geschichtlichen* Ursachen: sie sucht jeden Vorgang aus früheren Vor-

gängen, aus dem Zustand der Gesellschaft, dem Charakter der handelnden Personen, den Umständen und Verhältnissen zu erklären; die allgemeinen Gesetze der menschlichen Natur dagegen, das Wesen des menschlichen Geistes, wie es jeder geschichtlichen Entwicklung als ihre Voraussetzung zu Grunde liegt, und die aus ihm sich erzeugenden, in den verschiedensten geschichtlichen Gebieten unter gewissen näheren Bestimmungen wiederkehrenden Formen der menschlichen Thätigkeit und des menschlichen Gemeinlebens, kann die Geschichte als solche nicht untersuchen. Wenn uns daher die geschichtlichen Wissenschaften das menschliche Geistesleben in seinem zeitlichen Werden und seinen mancherlei Umwandlungen darstellen, so verweist diese Darstellung selbst auf eine andere Reihe wissenschaftlicher Untersuchungen, welche sich auf das Bleibende in diesem Wechsel, auf die allgemeinen Gründe der geschichtlichen Erscheinungen, das Wesen des Menschen und seine Gesetze beziehen; diese Untersuchungen gehören aber nicht mehr in den Bereich der Geschichte, sondern in den der systematischen Wissenschaft, der Philosophie.

Schon hiemit wäre nun die selbständige Berechtigung der letzteren neben Naturwissenschaft und Geschichte dargethan. Indessen ist diess nicht der einzige Rechtstitel, auf welchen sie diesen Anspruch gründen kann. Wie jede Wissenschaft ihr eigenthümliches Gebiet hat, durch das sie sich von anderen unterscheidet, so haben auch alle gewisse gemeinsame Voraussetzungen und Ziele, deren man sich als solcher bewusst werden, die man so gut, wie jenes besondere, zum Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung machen muss. Gemeinsam sind ihnen allen zunächst die allgemeinen Formen und Grundsätze des wissenschaftlichen Verfahrens; denn wie verschieden auch die näheren Modificationen sein mögen, welche dieses Verfahren in der Anwendung erfährt, so ist doch die Denkthätigkeit selbst in allen Wissenschaften die gleiche und sie folgt den gleichen Gesetzen. Wer soll nun diese Gesetze untersuchen und jene Grundsätze bestimmen? denn dass diess

geschehen muss, dass die Wissenschaft bei ihren Forschungen nicht blos einem dunkeln Takt folgen, sondern über die Regeln und Gründe ihres Verfahrens sich Rechenschaft geben muss, liegt wohl am Tage. Unter allen besonderen Wissenschaften ist keine, welche sich dieser Aufgabe unterziehen könnte; sie alle setzen die Kunst der wissenschaftlichen Untersuchung voraus, sie wenden dieselbe auf gegebene Fälle an, aber sie gehen nicht darauf aus und sind nicht dazu ausgerüstet, ihre Regeln als solche festzustellen, die allgemeinen Bedingungen und Formen des wissenschaftlichen Denkens, wie sie nicht für diese oder jene Wissenschaft, sondern für die Wissenschaft überhaupt gelten, zu ermitteln. Es muss daher eine Wissenschaft geben, welche sich unabhängig von jeder materiellen Erforschung eines besonderen Gegenstandes eben damit, mit der allgemeinen Form und Methode des Denkens beschäftigt; und diese Wissenschaft ist die formale Logik, als die allgemeine wissenschaftliche Methodologie.

Diese selbst ihrerseits verlangt zu ihrer Begründung weitere eingreifende Untersuchungen. Welche Wege zu der Erkenntniss des Wirklichen, dem Ziel aller Wissenschaft, hinführen, diess wird zunächst von der Art abhängen, wie unsere Vorstellungen überhaupt gebildet werden, und diese hinwiederum wird durch den Umfang und die Beschaffenheit unserer Erkenntnisskräfte und durch ihr Verhältniss zu den Gegenständen des Erkennens bestimmt sein. Die Ansicht hierüber ist daher für die ganze Behandlung wissenschaftlicher Aufgaben von durchgreifender Bedeutung. Wer z. B. annimmt, der menschliche Geist könne auf apriorischem Wege zur Erkenntniss der Dinge gelangen, der wird sich eines ganz anderen Verfahrens bedienen müssen, als derjenige, welcher ihm diese Fähigkeit abspricht; wer sich der subjektiven Bestandtheile unserer Vorstellungen klar bewusst ist, der wird sich gegen eigene und fremde Meinungen ungleich kritischer verhalten, und zur Ausscheidung jener subjektiven Zuthaten viel umfassendere Mittel nöthig finden, als ein solcher, dem dieses Bewusstsein abgeht. Die Betrachtung der menschlichen

Erkenntnisskräfte, oder die Erkenntnisstheorie, bildet daher die Grundlage, auf der jede tiefergehende Untersuchung über das wissenschaftliche Verfahren beruhen muss; und es war insofern ganz in der Natur der Sache begründet, wenn in der neueren Zeit die Erkenntnisstheorieen eines Locke und eines Kant diesen durchgreifenden Einfluss auf die wissenschaftlichen Zustände gewannen. Die Erkenntnisstheorie gehört aber so wenig, als die Logik, einer besonderen Wissenschaft an, da sie vielmehr für sie alle gleichmässig den Grund legen soll; sie kann nur einen Theil derjenigen Wissenschaft bilden, welche sich zu jenen als das Allgemeine verhält, und sie durch die Betrachtung ihres gemeinsamen Wesens verknüpft.

Wenden wir uns ferner von der Form und den formalen Bedingungen des wissenschaftlichen Erkennens zu seinem Inhalt, so begegnet uns auch hier nicht weniges, was alle besonderen Wissenschaften voraussetzen und gebrauchen, was aber eben desshalb keine von ihnen zu untersuchen pflegt, und wirklich auch keine innerhalb der Grenzen ihrer eigenthümlichen Aufgabe untersuchen kann. Wir reden von Dingen und ihren Eigenschaften, von Ursachen und Wirkungen, von Veränderungen und Kräften, von Zeit und von Zahl, von Möglichem, Wirklichem, Nothwendigem u. s. w. Wir bedienen uns dieser Begriffe bei den verschiedensten Anlässen und mit Beziehung auf die verschiedensten Gegenstände; und wir setzen gewöhnlich ganz unbefangen voraus, dass sich jeder bei denselben das gleiche denke, da sie ja von allen mit den gleichen Worten bezeichnet werden. Eine genauere Erwägung kann uns jedoch überzeugen, dass diess nicht der Fall ist, dass nicht blos verschiedene Personen, sondern oft auch dieselben Personen bei verschiedenen Gelegenheiten sehr verschiedene Vorstellungen mit ihnen verbinden; dass manche von diesen Vorstellungen unsicher und unklar, andere selbst unrichtig und widersprechend sind; dass es nothwendig ist, den Ursprung jener Begriffe zu untersuchen, ihren Sinn festzustellen, die Grenzen ihres Gebrauchs zu bestimmen. Die Wissenschaft, welche diess in methodischer und zusammen-

hängender Weise versucht, ist die Ontologie, oder der ontologische Theil der Metaphysik.

Eine weitere Klasse metaphysischer Erörterungen entspringt aus dem Bedürfniss, die Grundbegriffe der besonderen Wissenschaften genauer, als sie diess für sich allein können, zu untersuchen, und ihr gegenseitiges Verhältniss zu bestimmen. Die Naturwissenschaft fragt nach den allgemeinen Eigenschaften der Materie, nach der Anzahl und der Eigenthümlichkeit der Elementarstoffe, nach den Formen und Verhältnissen der Raumgestalten, nach den Gesetzen und den Arten der Bewegung; aber die Begriffe des Raumes, der Materie, der Bewegung setzt sie voraus; wie uns diese Begriffe entstehen, was ihr letzter Grund ist, ob unsere Vorstellungen von körperlicher Masse, räumlicher Ausdehnung und Bewegung unbedingt richtig sind, oder ob sie vielleicht nur die Art ausdrücken, wie gewisse Dinge und Verhältnisse sich unserer subjektiven Anschauung darstellen, und was in dem letzteren Fall das Objektive und Reale ist, das ihnen zu Grunde liegt — diese und die verwandten Fragen pflegt die Naturwissenschaft weder aufzuwerfen, noch besitzt sie innerhalb ihrer besonderen Sphäre die Mittel, sie zu beantworten. Denn jede Antwort, die darauf gegeben werden kann, muss sich theils auf die Beobachtung der psychischen Vorgänge, durch welche jene Begriffe gebildet werden, theils auf eine Vergleichung des körperlichen Seins mit dem geistigen stützen; zwei Anforderungen, von welchen die eine wie die andere über die Grenzen der auf sich selbst beschränkten Naturwissenschaft hinausgeht. Ebensowenig kann aber die Wissenschaft andererseits an jenen Fragen vorbeigehen; sie muss den Versuch machen, sie, so weit diess überhaupt möglich ist, zu beantworten; und selbst wer der Ansicht wäre, es sei nicht möglich, der müsste sich doch von den Gründen dieser Ansicht Rechenschaft geben, er müsste aus der Natur jener Probleme ihre Unlösbarkeit nachweisen. Die gleiche Aufgabe ergibt sich aber auch in Betreff des geistigen Seins. Die Frage nach dem Wesen der Seele und ihrem Verhältniss zum Leibe

führt unvermeidlich auf die allgemeinere Untersuchung über Geist und Materie, und sie lässt sich mit rein psychologischen Mitteln, ausschliesslich auf dem Grunde der Selbstbeobachtung, nicht beantworten, da zu ihrer Beantwortung, wie diese auch ausfalle, die Ergebnisse der Naturforschung über die Materie und die materielle Welt zu Hülfe genommen werden müssen. Indem so Geist und Natur gegenseitig auf einander hinweisen, jedes des andern zu seiner Erklärung und seinem Verständniss bedarf, weisen auch beide auf eine Wissenschaft hin, welche ihre eigenthümliche Aufgabe gerade darin findet, die Ergebnisse der Naturbeobachtung und der Selbstbeobachtung zu verknüpfen, und in dieser Verbindung die einen durch die andern zu erläutern und zu ergänzen.

Können wir uns aber mit dieser Verknüpfung und Vergleichung des natürlichen und des geistigen Seins begnügen, und sind wir nicht vielmehr durch sie selbst genöthigt, nach ihrem gemeinsamen Grunde zu fragen? Jede Verbindung von mehreren fordert eine Erklärung ihres Zusammenhangs, jede einheitliche Wirkung setzt eine einheitliche Ursache voraus. Mag man alle willkürliche Teleologie noch so entschieden zurückweisen, mag man noch so fest überzeugt sein, dass wir das Wirken der Naturkräfte nicht nach der Analogie des menschlichen Schaffens beurtheilen dürfen: der Anforderung kann man sich nicht entziehen, sich von diesen Kräften eine solche Vorstellung zu bilden, dass sich nicht blos das gesetzmässige Wirken aller einzelnen Dinge und Kräfte, sondern auch ihr gesetzmässiges Zusammenwirken, der geordnete Zusammenhang alles Seins, die Einheit der Welt und ihrer Gesetze begreifen lässt. Diess wird aber nicht eher gelingen, als bis in allen Kräften die Erscheinungen Einer Urkraft, in allen Wesen die Erzeugnisse Eines Urwesens erkannt sind; und da sich nun unter diesen Kräften nicht blos bewusstlose, sondern auch bewusste, unter diesen Wesen nicht blos körperliche, sondern auch geistige befinden, so werden wir auch den Begriff jenes Urwesens so bestimmen müssen, dass es sich eignet, als die letzte Ursache der einen wie der andern be-

trachtet zu werden. Welche Bestimmungen nun hiezu nöthig sind, und in wie weit wir die Mittel besitzen, uns von dem unendlichen Grund alles Seins eine Vorstellung zu bilden, kann hier nicht erörtert werden. So viel aber liegt wohl am Tage, dass sich die Antwort auf diese Fragen nur durch eine sehr umfassende Untersuchung finden lässt, und dass diese Untersuchung nur einer solchen Wissenschaft zufallen kann, welche sich nicht mit einer besonderen Form des Seins, sondern mit der Gesammtheit des Seienden und ihren Gründen beschäftigt.

Es zeigt sich so eine ganze Anzahl wichtiger wissenschaftlicher Aufgaben, welche ihre Lösung weder von den Naturwissenschaften noch von den Geschichtswissenschaften als solchen erwarten können; und statt zu fragen, ob sie eine eigene, von jenen verschiedene Wissenschaft nöthig machen, könnte man sich eher zu der Frage versucht fühlen, ob alle diese so verschiedenartigen Untersuchungen sich in Einen wissenschaftlichen Körper zusammenfassen, unter den gemeinsamen Begriff der Philosophie stellen lassen. Aber so mannigfaltig auch die Gegenstände sind, mit denen es die verschiedenen philosophischen Fächer, die Erkenntnisstheorie, die Logik, die Metaphysik, die Psychologie, die Ethik, die Rechtsphilosophie, die Religionsphilosophie, die Aesthetik und ihre zahlreichen weiteren Verzweigungen zu thun haben, und so wenig sich erwarten lässt, dass irgend ein Einzelner sich dieses weiten Gebietes in allen seinen Theilen mit gleicher Vollständigkeit zu bemächtigen vermöge, so verwandt sind sich doch alle diese Untersuchungen in ihrem Ausgangspunkt und ihrem Verfahren. Sie alle gehen von der Beobachtung unserer inneren Thätigkeiten und Zustände, von dem Selbstbewusstsein aus, um auf dieser Grundlage theils die formalen Bedingungen des Wissens und die Gesetze des wissenschaftlichen Verfahrens, theils die Natur, die Thätigkeiten und Aufgaben des menschlichen Geistes, theils das allgemeine Wesen und die allgemeinen Gründe des Wirklichen kennen zu lernen. Sie alle müssen hiezu, bald in höherem bald

in geringerem Grade, noch vielfache weitere Kenntnisse zu Hülfe nehmen, welche sich nicht durch die Selbstbeobachtung allein gewinnen lassen, welche daher die Philosophie theils von der Naturwissenschaft, theils von der Geschichte zu entlehnen hat; sie alle werden von der strengen Methode des Naturforschers, von der gelehrten Genauigkeit und der kritischen Schärfe des Philologen und des Geschichtsforschers lernen können, und keine von ihnen wird sich dem selbstgenügsamen Wahne hingeben dürfen, dass die andern Wissenschaften für sie entbehrlich seien. Ebenso dienen aber auch, wie wir gesehen haben, sie alle den letzteren zur Ergänzung, und es gibt keinen Zweig menschlichen Wissens, dessen Wurzeln nicht in das Gebiet der Philosophie hinabreichten: weil eben alle Wissenschaft aus dem erkennenden Geiste entspringt und die Gesetze ihres Verfahrens von ihm empfängt. Gerade die Philosophie ist es, welcher es vorzugsweise obliegt, diesen Zusammenhang aller Wissenschaften, dieses Verwachsensein aller mit allen zum Bewusstsein und zur Geltung zu bringen.

Auf dem Gedanken dieses Zusammenhangs ruhen unsere Universitäten. Eine Universität ist mehr, als nur eine Sammlung von einzelnen Fachschulen; ihre Bedeutung beruht nicht blos auf dem Zusammen*sein*, sondern auf dem Zusammen*wirken* aller ihrer Mittel und Kräfte: darauf, dass jeder ihrer Lehrer den anderen von seinem geistigen Besitz mitzutheilen, von den andern zu lernen, mit den andern für die gemeinschaftlichen Zwecke zusammenzuarbeiten bereit ist; dass andererseits ihre Schüler nicht blos die Vorkenntnisse für einen bestimmten Lebensberuf, sondern mit diesen Kenntnissen zugleich auch das höhere, die wissenschaftliche Ausbildung ihres Geistes auf ihr suchen, und für alles, was diesem Zweck dienen kann, sich die lebendige Empfänglichkeit bewahren. Je kräftiger dieses Bewusstsein von der Zusammengehörigkeit alles Wissens die Lehrenden wie die Lernenden durchdringt, je fruchtbarer es sich in ihnen be-

thätigt, um so sicherer werden unsere Hochschulen das sein, was sie sein sollen: *universitates literarum*, Bildungsstätten, welche das geistige Leben unserer Zeit und unseres Volkes in der Form des wissenschaftlichen Gedankens zusammenfassen, läutern, bereichern und fortpflanzen.

XIV.

Ueber die gegenwärtige Stellung und Aufgabe der deutschen Philosophie.

(Vortrag bei Eröffnung der Vorlesungen über Geschichte der Philosophie den 24. Oktober 1872 zu Berlin gehalten.)

Meine Herrn! Wenn ich heute unter Ihnen erscheine, um meine Thätigkeit als Lehrer der Philosophie an der hiesigen Hochschule zu beginnen, so liegt wohl manchem von Ihnen die Frage auf den Lippen, von welchem Standpunkt ich denn eigentlich hiebei auszugehen gedenke. Eine eingehende Beantwortung dieser Frage würde nun freilich eine längere Auseinandersetzung erfordern, als sie mir hier möglich ist, aber doch scheint es mir nicht unangemessen, wenn ich die erste Stunde, die mich in Ihre Mitte führt, zu einigen vorläufigen Andeutungen über meine Auffassung der Aufgabe benutze, welche der deutschen Philosophie durch ihre bisherige Entwicklung und die wissenschaftlichen Bedürfnisse der Gegenwart vorgezeichnet ist.

Die Stellung, welche dieser Wissenschaft von der öffentlichen Meinung eingeräumt wird, ist heutzutage unverkennbar eine andere, als sie vor dreissig und vierzig Jahren gewesen ist. Wenn sich die Philosophie damals in hochgesteigertem Selbstgefühl nicht blos als die Beherrscherin aller anderen Wissenschaften, sondern auch als das sie alle umfassende Ganze zu betrachten pflegte, so werden gegenwärtig auch von

ihren Freunden nur noch sehr wenige so weitgehende Ansprüche zu erheben geneigt sein; die meisten werden sich vielmehr begnügen, wenn ihr nur neben den andern Disciplinen eine eigenthümliche Bedeutung eingeräumt, wenn sie nur überhaupt als ein wesentlicher und unentbehrlicher Bestandtheil des wissenschaftlichen Organismus anerkannt wird. Aber selbst diese mässige Anerkennung wird ihr nicht selten verweigert; und wenn sich diese Geringschätzung in der Regel nur thatsächlich, als Vernachlässigung der philosophischen Studien und Gleichgültigkeit gegen philosophische Untersuchungen äussert, so sind doch da und dort auch schon Stimmen laut geworden, welche dieselbe zum Grundsatz erheben, der Philosophie die Berechtigung zu einem selbständigen Dasein absprechen und von ihr verlangen, dass sie in den besonderen Fächern, der Geschichte und Naturwissenschaft, aufgehe.

Diese Erscheinung lässt sich auch nicht aus blos äusserlichen und für die Wissenschaft als solche zufälligen Ursachen herleiten; sie ist vielmehr eine natürliche Folge des ganzen Verlaufs, welchen die philosophische Entwicklung seit Kant genommen, und der Verhältnisse, unter denen sie sich vollzogen hat. In den Systemen, welche sich von Kant bis auf Hegel und Herbart in rascher Folge drängten, hatte die philosophische Produktivität sich für einige Zeit erschöpft; man empfand das Bedürfniss der Sammlung, der Prüfung und Verarbeitung des neuen, was in solcher Fülle hervorgetreten war. Der nachkantische Idealismus hatte bei aller Grossartigkeit und allem Reichthum seiner Leistungen doch die Aufgabe, die er sich gestellt hatte, nicht wirklich gelöst; jene apriorische Construction des Universums, auf die er seit Fichte ausgegangen war, zeigte auch in ihrer reifsten und vollendetsten Gestalt, auch bei Hegel, bedenkliche Lücken; und ebensowenig vermochte eines von den Systemen, welche sich ihm zur Seite und gegenübergestellt hatten, eine befriedigende und widerspruchslose Erklärung der Erscheinungen zu gewähren. Die Erfahrungswissenschaften giengen ihren Weg unbekümmert um

die Philosophie, und sie kamen hiebei vielfach auf Ergebnisse, welche mit den Constructionen der Philosophen nicht stimmten; die Naturwissenschaft vor allem war es, deren glänzender Aufschwung die Philosophie um so mehr in Schatten zu stellen geeignet war, da er gerade mit einer in der letzteren eingetretenen Stockung zusammenfiel. Wenn sich endlich die überreiche und — wir dürfen es nicht verkennen — einseitige Entwicklung der neueren deutschen Spekulation trotz der ruhmvollen Episode der Befreiungskriege wesentlich in einer Zeit des politischen Stillebens vollzogen hatte, so musste umgekehrt die nachhaltige politische und wirthschaftliche Bewegung, welche sich Deutschlands während des letzten Menschenalters in steigendem Masse bemächtigt hat, unvermeidlich das spekulative Interesse zurückdrängen und die Gunst der Zeit den Wissenschaften zuführen, welche mit ihren praktischen Bestrebungen in einem unmittelbareren und greifbareren Zusammenhang standen.

Dass sich der deutsche Geist freilich auf die Dauer von der Philosophie abwende, diess haben wir nicht zu befürchten. Eine gründlichere Wissenschaft wird immer zu Fragen und Aufgaben geführt werden, die nur auf dem Wege der philosophischen Forschung gelöst werden können. Die allgemeinen Bedingungen des Erkennens, der Ursprung und die Wahrheit unserer Vorstellungen müssen untersucht, die Methoden und die Begriffe, deren die verschiedensten Disciplinen sich gemeinschaftlich bedienen, müssen wissenschaftlich begründet werden; zwischen den besonderen Fächern muss ein systematischer Zusammenhang hergestellt, ihre Voraussetzungen geprüft, ihre Ergebnisse zu einem umfassenderen Ganzen verknüpft werden; neben der äusseren Welt muss auch die innere, es müssen die Bewusstseinserscheinungen und ihre Ursachen, die Gesetze des künstlerischen Schaffens und des sittlichen Handelns, das Wesen und die Formen des menschlichen Gemeinlebens betrachtet, es muss nach den allgemeinsten Ursachen und den letzten Gründen der Dinge gefragt werden. Es scheint auch wirklich, dass dieses Bedürfniss bereits wieder lebhafter ge-

fühlt werde, als diess noch vor wenigen Jahren der Fall war, und unsere Wissenschaft müsste allen ihren Ueberlieferungen untreu werden, wenn es sich nicht über kurz oder lang auf's neue in nachhaltiger Weise geltend machen und zu einer allgemeineren Wiederaufnahme der philosophischen Arbeit führen sollte, der sich denn doch fortwährend zahlreiche und achtungswerthe Kräfte gewidmet haben. Aber die Wege, welche die deutsche Philosophie für die Zukunft einschlägt, werden allerdings mit denen, auf welchen sie sich in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts bewegte, nicht durchaus zusammenfallen können.

Die Schwäche wie die Stärke der neueren deutschen Philosophie liegt in ihrem Idealismus. Es war eine epochemachende wissenschaftliche That, als Immanuel Kant die Gesetze unseres Vorstellens und Handelns im menschlichen Geist aufsuchte; aber indem er die Dinge als solche für schlechthin unerkennbar erklärte, legte er den Grund zu dem subjektiven Idealismus, welchen Fichte aus dieser Voraussetzung mit rücksichtsloser Folgerichtigkeit ableitete. Schelling und Hegel suchten die Einseitigkeit des Fichte'schen Idealismus zu verbessern: statt des absoluten Ich erkannten sie im Absoluten schlechtweg, oder in der absoluten Idee, dem absoluten Geiste, das Princip, aus dem alles zu erklären sei. Allein das Verfahren, dessen sie sich für diese Erklärung bedienten, war jene apriorische Construction, welche in Hegel's dialektischer Begriffsentwicklung zur höchsten Vollendung und Meisterschaft kam. Was wir aber aus unsern Begriffen sollen entwickeln können, das muss unentwickelt schon in ihnen enthalten sein; und wenn die Entwicklung eine apriorische sein soll, so muss es unabhängig von der Erfahrung in ihr enthalten, im menschlichen Geist als solchem ursprünglich gegeben sein. Die apriorische Construction der Welt setzt daher voraus, dass dem menschlichen Geiste die vollständige Kenntniss des Wirklichen wenigstens *implicite* vor aller Erfahrung inwohne, mag sie ihm auch immerhin erst an der Erfahrung zum Bewusstsein kommen. Wenn aber dieses, so ist die logische Deduction das höhere

gegen die Erfahrung, und es wird immer, nicht ohne principielle Berechtigung, die Neigung vorhanden sein, die Empirie der spekulativen Construction gegenüber zu vernachlässigen, und ihr im Zweifelsfall gegen jene Unrecht zu geben; es wird daher in der Behandlung der Natur wie der Geschichte nie an jener Gewaltsamkeit, Unkritik und Künstelei fehlen, von welcher noch kein System freiblieb, das diesen apriorischen Weg einschlug. Wird nun auch bei diesem Verfahren die Realität der Aussenwelt nicht geläugnet, so wird sie doch aus dem Denken heraus construirt, welches als ein apriorisches, von der Erfahrung unabhängiges, nur das subjektive Denken des Philosophen sein kann. Wir haben daher in diesem Fall zwar nicht mehr den vollen Idealismus der Fichte'schen Wissenschaftslehre, aber doch ist die Einseitigkeit dieses Idealismus ebensowenig vollständig überwunden: ein Verfahren, welches sich aus der Voraussetzung, die ganze objektive Welt sei ein Erzeugniss des Ich, eine Abspiegelung des Bewusstseins, ganz folgerichtig ergab, wird festgehalten, wiewohl man diese Voraussetzung selbst aufgegeben hat. Wie schwer es aber der Philosophie seit Kant überhaupt wurde, sich von dieser idealistischen Einseitigkeit zu befreien, sehen wir am deutlichsten daran, dass auch solche, die dem Idealismus grundsätzlich entgegentreten, wie Herbart, doch thatsächlich immer wieder in ihn zurückfallen. Denn auch dieser Philosoph operirt, wenn man näher zusieht, gegen die Erfahrungsbegriffe mit durchaus apriorischen Voraussetzungen, und so wenig es in seiner Absicht liegt, müsste sich ihm doch schliesslich alles Gegebene noch in ganz anderer Weise, als einem Kant, in eine subjektive Erscheinung, eine „zufällige Ansicht" auflösen, für die er allerdings das Subjekt, in dem sie sich bilden könnte, durch seine metaphysischen Annahmen gleichfalls in Frage gestellt hat.

Im Gegensatz zu den apriorischen Constructionen der meisten Philosophen seit Fichte ist in den letzten Jahrzehenden von den verschiedensten Seiten her verlangt worden, dass die Philosophie Erfahrungswissenschaft werde; im Gegensatz zu

ihrem Idealismus ist die Forderung einer realistischen Weltansicht aufgestellt worden. Und wer könnte der einen wie der andern von diesen Forderungen, sobald sie richtig verstanden werden, ihre Berechtigung bestreiten oder ihren Zusammenhang mit dem Geist und den Bestrebungen der Gegenwart verkennen? Wenn der Philosoph seine Begriffe nicht durch ein apriorisches Verfahren finden kann, so muss er sie aus der Erfahrung, der Welt- und Selbstbeobachtung herleiten; wenn er das Wirkliche erkennen will, so muss er es so, wie es ist, in seiner vollen Realität auffassen und darf es nicht aus seinem eigenen Geiste heraus construiren oder ausdeuten. Indem die Philosophie diess erkennt, folgt sie nur einem Zuge, der durch unsere ganze Zeit geht, und es ist nicht blos der Vorgang der Erfahrungswissenschaften, der sie auf diesen Weg hinweist, sondern der Realismus, dem sich unsere Wissenschaft zugewandt hat, steht unverkennbar mit dem ganzen Umschwung und Aufschwung unseres nationalen Lebens in einem innern Zusammenhang. Nachdem Deutschland so lange zwar die geistigen Bestrebungen in Religion, Wissenschaft und Kunst eifrig gepflegt hatte, aber in allem, was seine materiellen Interessen betraf, hinter anderen Völkern zurückgeblieben war, hat sich in den letzten Jahrzehenden hierin eine Aenderung vollzogen, wie sie kaum grösser und eingreifender gedacht werden konnte. Die Erwerbsthätigkeit hat eine Ausdehnung gewonnen, deren Grenzen noch lange nicht erreicht zu sein scheinen; und auf dem staatlichen Gebiete ist es unserem Volke gelungen, sich nach langer Zersplitterung und Unmacht zu einer freien und einheitlichen Ordnung seines Gemeinwesens durchzuarbeiten und Erfolge zu erringen, deren Glanz uns blenden könnte, wenn nicht die Erhaltung und Vollendung des Begonnenen fortwährend unsere volle Kraft zu angestrengter und hingebender Arbeit in Anspruch nähme. Wo nicht blos der Wettkampf um Besitz und Gewinn, wo auch der Ernst und die Nothwendigkeit des politischen Lebens ein Volk so gebieterisch und so durchgreifend auf die unmittelbare Gegenwart, auf die Beobachtung und Ge-

staltung der realen Verhältnisse hinweist, da wird auch seine Wissenschaft das Bedürfniss empfinden, sich auf dem sicheren Grunde der Erfahrung zu erbauen, sich unter sorgsamer Beachtung der realen Vorgänge und Zusammenhänge zu einem möglichst treuen und vollständigen Bild der wirklichen Welt zu gestalten, da wird auch in ihr der Realismus, der in der ganzen Atmosphäre der Zeit liegt, sich ausprägen.

Aber je unumwundener wir die Nothwendigkeit anerkennen, den deutschen Idealismus, so wie sich dieser seit Kant ausgebildet hat, zu berichtigen und zu ergänzen, um so dringender tritt auch die Mahnung an uns heran, die Güter, welche wir diesem Idealismus verdanken, nicht zu verschleudern, die Wahrheiten, die er an's Licht gebracht hat, nicht unbenützt zu lassen. Es stände schlimm um unser Volk, wenn es jemals vergessen könnte, wo die tiefsten Wurzeln seiner Kraft liegen; wenn es vergässe, dass durch die weltgeschichtliche That der Reformation in das Innerste des deutschen Gemüths die Keime eingesenkt wurden, aus denen alles emporwuchs, was ihm seitdem Grosses gelungen ist; dass die geistige Arbeit unserer Dichter und Denker, die sittliche Arbeit in der Familie, der Kirche und der Schule zu den Erfolgen des deutschen Schwertes und der deutschen Staatskunst den Grund gelegt hat. Es stände schlimm um die deutsche Philosophie, wenn sie meinte, ein Kant und Fichte, ein Schelling und ein Hegel lassen sich aus ihrer Geschichte auslöschen; wenn sie ihre eigene Vergangenheit verläugnen wollte, statt von derselben zu lernen und die wissenschaftlichen Gedanken, welche sie uns hinterlassen hat, in treuer Arbeit fortzubilden. Wir bedürfen der Rückkehr zur Erfahrung; wir müssen es anerkennen, dass all unser Wissen auf der Wahrnehmung realer Vorgänge beruht, die sich theils in uns theils ausser uns vollziehen. Aber wir dürfen auch nicht übersehen, was Kant für alle Zeiten festgestellt hat: dass die Erfahrung selbst durch unsere eigene Thätigkeit vermittelt und bedingt ist, dass sie uns zunächst nur Erscheinungen liefert, deren Beschaffenheit nur zu dem einen Theile von dem objektiven Geschehen, zu dem

andern von der Natur und den Gesetzen des vorstellenden Geistes abhängt; wir dürfen uns daher auch der Untersuchung dieser Gesetze und der Beantwortung der Frage nicht entziehen, ob es überhaupt möglich ist, und auf welchem Wege es uns gelingen kann, von unsern Vorstellungen zu den Dingen, von den Erscheinungen zu dem Wesen und den Ursachen vorzudringen; wir müssen mit Einem Wort das subjektive, ideale Element unserer Vorstellungen ebensosehr anerkennen, wie das objektive, und auf Grund dieser Anerkennung ihr Verhältniss wissenschaftlich zu bestimmen versuchen. Wir sollen die Dinge so auffassen, wie sie sind, wir sollen ihnen nicht unsere Gedanken und Phantasieen unterschieben, unsere Philosophie soll Realismus, soll ein Abbild der Wirklichkeit sein. Aber wenn sie die Dinge darstellen will, wie sie sind, wird sie sich nicht damit begnügen dürfen, sie darzustellen, wie sie erscheinen; sie muss also von dem Wahrgenommenen auf das zurückgehen, was sich der Wahrnehmung entzieht, auf das Wesen der Dinge, die Ursachen der Erscheinung; und welche Bestandtheile der letzteren zu ihrem Wesen gehören, ob z. B. die Raumerfüllung eine ursprüngliche Eigenschaft der realen Wesen ist, diess wird für sie ein Problem sein, welches sich nur durch wissenschaftliche Untersuchung, nicht durch eine dogmatische Voraussetzung entscheiden lässt. Unsere Philosophie soll sich, soweit es die Natur ihrer Gegenstände erlaubt, das genaue Verfahren der Naturwissenschaften zum Muster nehmen. Aber gerade desshalb darf sie nicht vor aller Untersuchung voraussetzen, dass die Vorgänge in unserem Innern aus Ursachen derselben Art herzuleiten seien, wie die in der Körperwelt; sie darf den geistigen Gehalt des menschlichen Lebens nicht ignoriren, das Wesen und die Bestimmung des Menschen nicht nach der Analogie solcher Wesen beurtheilen, die sich von dem Menschen gerade durch die Abwesenheit dieses höheren Lebens unterscheiden; sie darf es nicht unterlassen, nach der einheitlichen Ursache zu fragen, aus welcher die Wechselwirkung aller Dinge und die Harmonie alles Seins sich allein erklären lässt. Der philosophische Realismus führt

so durch sich selbst, sobald man mit ihm Ernst macht, zu einem Standpunkt, den man ebensogut idealistisch nennen kann. Realismus und Idealismus sind keine absoluten Gegensätze, sondern sie bezeichnen nur die Richtpunkte, welche das philosophische Denken gleichzeitig und gleich fest im Auge behalten muss, wenn es weder den festen Boden der Wirklichkeit verlieren, noch die Erscheinung mit dem Wesen verwechseln will.

Zu welchen Ergebnissen nun eine Philosophie kommen werde, die in diesem Sinn arbeitet, lässt sich nur im Zusammenhang ihrer Untersuchungen selbst angeben. Philosophische Wahrheiten sind noch weniger, als alle anderen, eine Münze, die mit fertigem Gepräge von einer Hand in die andere übergehen könnte; sie lassen sich nur in und mit der Denkthätigkeit, durch die sie gefunden werden, mittheilen. Der Zweck des philosophischen Unterrichts ist daher, wie diess schon Kant so treffend ausgedrückt hat, nicht der, dass man Philosophie lerne, sondern dass man philosophiren lerne. Ebendesshalb aber ist es für jeden, der sich in der philosophischen Forschung selbständig bewegen lernen will, so unerlässlich, dass er sich nicht blos einem einzigen Führer unbedingt anvertraue, nicht blos Eine Ansicht höre, sondern sich mit allem, was im Laufe der Zeit auf diesem Gebiete geleistet worden ist, möglichst genau und vollständig bekannt mache; und hierauf beruht die Hülfe, welche die Philosophie von der Wissenschaft erhält, mit der wir uns in der gegenwärtigen Vorlesung beschäftigen werden, von der Geschichte der Philosophie. Es ist das allerdings nicht das einzige, worauf der Werth und die Bedeutung dieser Wissenschaft beruht; sondern es ist auch abgesehen davon an sich selbst eine anziehende und würdige Aufgabe für den denkenden Geist, in seine Vergangenheit zurückzublicken und den Weg kennen zu lernen, auf dem er das wurde, was er jetzt ist. Aber zugleich gewährt ihm diese geschichtliche Selbsterkenntniss den unschätzbaren Vortheil, dass er sich durch sie über seine wissenschaftlichen Aufgaben und über die Mittel zu ihrer Lösung orientirt. Das freilich wäre eine seltsame und verkehrte Vorstellung, wenn man

meinte, wir dürfen nur in die Geschichte zurückgreifen, um in ihr die Wahrheiten fertig zu finden, an die wir selbst uns zu halten haben: die Geschichte der Philosophie sei gleichsam ein Magazin, aus dem sich jeder für seinen Bedarf mit philosophischen Sätzen versehen könne. Wer in dieser Weise von seinen Vorgängern lernen wollte, der müsste doch immer im Stande sein, zu beurtheilen, was an ihren Ansichten wahr oder falsch ist: d. h. er müsste das Wissen, welches er bei ihnen sucht, schon zu ihnen mitbringen. Allein philosophische Ueberzeugungen erwirbt man, wie ich bereits bemerkt habe, überhaupt nicht auf diesem äusserlichen und mechanischen Wege: sie wollen durch eigenes Denken erarbeitet, eigenartig gebildet, in den Zusammenhang einer umfassenden Weltansicht aufgenommen sein.

Aber trotzdem kann uns die Geschichte der Philosophie, richtig behandelt, in unserem eigenen Philosophiren leiten und belehren. Sie zeigt uns Schritt für Schritt das Hervortreten der philosophischen Probleme; sie macht uns mit den Wegen bekannt, welche zur Lösung derselben eingeschlagen wurden; sie unterrichtet uns einerseits über die Gründe, auf die jede Annahme sich stützte, und über den innern Zusammenhang, der von der einen zu der anderen forttrieb, andererseits aber auch über diejenigen Consequenzen der verschiedenen Standpunkte, durch welche sie selbst widerlegt wurden, die Nothwendigkeit ihrer Berichtigung und Ergänzung zum Bewusstsein gebracht wurde; und sie setzt uns dadurch in den Stand, das Gebiet, auf dem unsere Untersuchungen sich bewegen, vollständig zu übersehen, Einseitigkeiten und Irrthümer, die sich als solche herausgestellt haben, zu vermeiden, die Tragweite jedes Satzes zu berechnen, die Richtung, welche der Forschung durch ihren bisherigen Gang vorgeschrieben ist, zu bestimmen. Die Geschichte der Philosophie ist zugleich die Darstellung und die Kritik ihrer sämmtlichen Leistungen; je vollständiger und genauer wir uns mit ihr bekannt gemacht haben, um so besser ausgerüstet werden wir an die philosophische Untersuchung selbst herantreten.

So wichtig aber die Geschichte der Philosophie nach dieser Seite für die systematische Philosophie selbst ist, so müssen doch beide in der wissenschaftlichen Darstellung, und namentlich im Lehrvortrag, unterschieden werden. Der Geschichtschreiber soll uns ein möglichst treues und vollständiges Bild dessen geben, was geschehen ist. Zu dieser Treue und Vollständigkeit gehört nun allerdings auch dieses, dass er nicht bei den einzelnen Erscheinungen, dem, was man allein Thatsachen zu nennen pflegt, stehen bleibe; sondern er soll uns zugleich in ihren Zusammenhang einführen, uns über die Ursachen dessen, was geschehen ist, die Gesetzmässigkeit des geschichtlichen Verlaufes belehren. Der Geschichtschreiber der Philosophie kann daher seiner Aufgabe nicht genügen, wenn er nicht zeigt, welche Gründe jede philosophische Lehrbestimmung hervorgerufen haben, in welcher Art die Elemente der einzelnen Systeme mit einander verknüpft sind, inwiefern eine Annahme durch die andere gefordert und bedingt ist, worauf es beruht, dass die Wissenschaft einer Zeit einen bestimmten Standpunkt festhielt oder über denselben zu neuen Bildungen hinausgieng; und da nun das letztere in erster Reihe theils von der inneren Folgerichtigkeit der Systeme theils von ihrem Verhältniss zu dem sonstigen Wissen und Streben ihrer Zeit abhängt, so kann sich der Historiker freilich einer kritischen Würdigung der Systeme, die er darstellt, nicht entziehen. Aber als Historiker hat er diese Kritik nur in dem Masse zu üben, wie sie sich in dem geschichtlichen Verlauf als solchem vollzogen hat; wir wollen von ihm nicht erfahren, was ihm selbst an jedem System gefällt oder missfällt, sondern was denen, die sich demselben anschlossen, gefallen, denen, die ihm widersprachen oder es zu verbessern versuchten, missfallen hat; wir wollen durch ihn zu Zuschauern der geschichtlichen Bewegung gemacht werden. Die Reinheit dieser Betrachtung wird gestört, die Unbefangenheit der historischen Stimmung und Auffassung wird getrübt, wenn der Geschichtschreiber selbst immer wieder das Wort nimmt, um uns seine Meinung über den Werth oder Unwerth der Systeme, die er darstellt, auseinander-

zusetzen. Auch hier muss vielmehr eine gewisse Arbeitstheilung stattfinden. Die Geschichtsdarstellung ist eines, die philosophische Verwerthung ihrer Ergebnisse ein anderes. Die gegenwärtige Vorlesung hat es nun nur mit der ersteren zu thun; aber wenn es ihr gelingen sollte, Ihnen von der bisherigen Entwicklung des Denkens eine lebendige Anschauung zu verschaffen, so ist zu hoffen, dass diese Betrachtung der Geschichte auch die Lust zur selbständigen Beschäftigung mit philosophischen Untersuchungen in Ihnen verstärken und Ihnen für dieselben nach allen Seiten eine wirksame Unterstützung gewähren werde.

XV.

Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnisstheorie.

(Vortrag, bei Eröffnung der Vorlesungen über Logik und Erkenntnisstheorie den 22. Oktober 1862 in Heidelberg gehalten.)

M. H.! Was ich Ihnen zur vorläufigen Orientirung über den Inhalt und die Richtung der Vorträge zu sagen habe, die ich heute beginne, das habe ich theilweise schon in ihrer Ankündigung angedeutet. Wenn ich als den Gegenstand derselben die Logik und die Erkenntnisstheorie bezeichnete, so wollte ich damit nicht blos diess ausdrücken, dass sowohl die eine als die andere von diesen Wissenschaften darin besprochen werden solle; sondern ich wollte auf einen inneren Zusammenhang beider hinweisen, ich wollte die Ueberzeugung aussprechen, dass die Logik, um eine wissenschaftliche Haltung zu gewinnen, sich auf die Erkenntnisstheorie gründen, die Erkenntnisstheorie sich durch die Logik vollenden müsse. Lassen Sie uns zunächst diesen Punkt genauer in's Auge fassen, um dann hieran einige weitere Bemerkungen über die Bedeutung und die Aufgabe der philosophischen Erkenntnisstheorie anzuknüpfen.

Mit dem Namen der Logik pflegt man seit zweitausend Jahren das Ganze der Untersuchungen zu bezeichnen, welche sich auf die Denkthätigkeit rein als solche, und abgesehen von dem bestimmten Inhalt unseres Denkens, beziehen; sie soll

die Formen und Gesetze des Denkens darstellen, über die Gegenstände dagegen, welche mittelst derselben erkannt werden können, nichts aussagen. Dieser älteren Logik hat sich jedoch in der neueren Zeit, bei Hegel und seinen Nachfolgern, eine andere entgegengestellt. Diese will nicht blos eine Erkenntniss der Denkformen, sondern zugleich auch eine Erkenntniss des Wirklichen, das Gegenstand unseres Denkens ist, gewähren: sie will nicht blos Logik, sondern zugleich auch Metaphysik sein, und sie selbst nennt sich desshalb, im Gegensatz zu der gewöhnlichen, blos formalen Logik, die spekulative. Meiner Ansicht nach ist diese Gleichstellung der Logik mit der Metaphysik oder dem ontologischen Theile der Metaphysik nicht zulässig. Man sagt zwar, die Form lasse sich vom Inhalt nicht trennen; blosse Denkformen, die auf jeden beliebigen Inhalt gleich gut angewandt werden könnten, wären ohne Wahrheit; nur dann werden die Formen unseres Denkens auf objektive Gültigkeit Anspruch machen können, wenn in ihnen zugleich die Grundbestimmungen des Seins erkannt werden, welche als die gegenständlichen Begriffe das Wesen der Dinge selbst bilden. Gegen diese Beweisführung lässt sich jedoch manches einwenden. Für's erste nämlich ist es immer uneigentlich gesprochen, wenn man sagt, die Gedanken seien das Wesen der Dinge, denn dieses Wesen ist wohl Gegenstand unseres Denkens, aber nicht unmittelbar an sich selbst Gedanke; es wird durch unser Denken erkannt, aber es hat nicht an unserem Denken seinen Bestand, und wird nicht durch unser Denken erzeugt. Aber wollen wir auch davon absehen, so folgt doch durchaus nicht, dass die Denkformen, weil sie in der Wirklichkeit immer mit einem bestimmten Inhalt erfüllt sind, nun auch nicht ohne diesen Inhalt zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden können. Gerade diess ist vielmehr die Aufgabe der wissenschaftlichen Analyse, dass sie die verschiedenen Bestandtheile unserer Vorstellungen unterscheide, das, was in der Erscheinung verknüpft und vermischt ist, sondere, und uns so in den Stand setze, das Gegebene aus seinen ursprünglichen Elementen zu erklären. Wenn diess

die Logik in Beziehung auf unser denkendes Bewusstsein überhaupt thut, wenn sie die allgemeinen Formen unseres Denkens für sich, und abgesehen von jedem bestimmten Inhalt, betrachtet, so beschäftigt sie sich nicht mit etwas unwirklichem und unwahrem; man müsste denn das gleiche auch der Mathematik vorwerfen, weil diese Wissenschaft die allgemeinen Eigenschaften der Zahl ohne Rücksicht auf die nähere Beschaffenheit des Gezählten, die allgemeinen Verhältnisse der räumlichen Gestalt, abgesehen von der physikalischen Beschaffenheit der Körper, untersucht. Sondern wie in dem letzteren Fall bestimmte Seiten und Eigenschaften des Wirklichen für sich herausgehoben und zum Gegenstand der Betrachtung gemacht werden, so hat es auch die formale Logik mit einem Wirklichen, mit dem Denken, als dieser Thatsache des menschlichen Geisteslebens, zu thun; nur dass sie dasselbe blos nach der Seite seiner Form, nicht nach der seines Inhalts, in Betracht zieht. Diese gesonderte Behandlung der Denkformen ist aber nicht allein statthaft, sondern sie ist geradezu unentbehrlich. Denn da die Ergebnisse jeder Untersuchung wesentlich durch das Verfahren bedingt sind, dessen man sich bei derselben bedient, so ist es unmöglich, die Erforschung des Wirklichen mit wissenschaftlicher Sicherheit in Angriff zu nehmen, wenn nicht zuvor die Bedingungen und Formen des wissenschaftlichen Verfahrens festgestellt sind. Eben diess aber ist die Aufgabe der Logik. Die Logik muss daher als wissenschaftliche Methodologie jeder materiellen Untersuchung des Wirklichen vorangehen; und diess gilt nicht allein von den Fächern, welche sich mit den einzelnen Gebieten des Wirklichen, der Natur und dem menschlichen Geiste, beschäftigen, sondern auch von der Metaphysik und dem allgemeinsten Theile derselben, der Ontologie: auch diese wird sich nicht mit Erfolg behandeln lassen, wenn wir nicht vorher über die Art ihrer Behandlung im reinen sind, wenn wir z. B. nicht vorher wissen, ob sie durch ein apriorisches oder ein aposteriorisches Verfahren, durch Reflexion auf das Gegebene oder durch dialektische Construction zu Stande kommt. Die Logik

fällt daher mit der Metaphysik so wenig, als mit irgend einem andern unmittelbar auf die Erkenntniss des Objekts gerichteten Theile des philosophischen Systems zusammen, sondern sie geht ihr voran: jene hat die allgemeinsten Bestimmungen alles Wirklichen, diese die Formen und Gesetze der menschlichen Erkenntnissthätigkeit zu untersuchen. Wie verschieden aber diese zwei Aufgaben sind, diess zeigt sich auch an der Hegel'schen Logik. Weit die meisten von ihren Kategorieen drücken nur Bestimmungen des gegenständlichen Seins, ohne jede nähere Beziehung zu den Denkformen aus; diejenigen umgekehrt, welche eine Beschreibung der Denkformen enthalten, lassen sich nur künstlich und in uneigentlichem Sinn auf das Gegenständliche übertragen. Die Denkoperationen, mittelst deren wir das Wesen der Dinge erkennen, sind eben etwas anderes, als das, was durch sie erkannt wird; nur dann könnten beide sich unmittelbar gleichgesetzt werden, wenn das Objekt blos in unserem Denken existirte, oder wenn es sich andererseits ohne alle Vermittlung unserer Selbstthätigkeit völlig unverändert darin abdrückte.

Nichtsdestoweniger ist der Tadel der älteren Logik, dass es ihr an einer realen Grundlage fehle, nicht unbegründet. Nur wird sie diese nicht bei der Metaphysik, sondern bei der Erkenntnisstheorie zu suchen haben. Auf eine bestimmte Ansicht über das Objekt wird sich die Wissenschaft, welche jeder objektiven Erkenntniss vorangeht, nicht begründen lassen; wohl aber auf eine Ansicht von den allgemeinen Elementen und Bedingungen der Erkenntnissthätigkeit, deren besondere Formen sie beschreiben und ebendamit die Regeln für ihre Anwendung aufstellen soll. Nur von hier aus wird sich auch die Logik gegen den Vorwurf des Formalismus, so weit dieser Vorwurf überhaupt begründet ist, mit Erfolg schützen lassen. Eine formale Wissenschaft ist die Logik allerdings so gut, wie die Grammatik oder die reine Mathematik, und sie muss es sein, weil sie es eben nur mit den allgemeinen Formen des Erkennens, nicht mit einem bestimmten Inhalt zu thun hat. Aber formalistisch wird sie erst dann, wenn sie diese

Formen ohne Verständniss ihrer realen Bedeutung, und desshalb auch ohne Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen handhabt. Ihre Bedeutung liegt aber in dem Dienst, welchen sie uns für die Erkenntniss des Wirklichen leisten, und wie es hiemit bestellt ist, lässt sich nur nach ihrem Verhältniss zu der Geistesthätigkeit beurtheilen, durch welche wir ursprünglich zur Vorstellung des Wirklichen gelangen. Da nun diese den eigenthümlichen Gegenstand der Erkenntnisstheorie bildet, so liegt am Tage, dass es die Erkenntnisstheorie ist, auf welche die Logik zurückgehen muss, wenn die Denkformen für sie zu etwas lebendigem werden und den Schein willkürlicher Formeln verlieren sollen.

Es ist aber nicht blos ihr Zusammenhang mit der Logik, worin die Bedeutung der philosophischen Erkenntnisstheorie zu suchen ist. Diese Wissenschaft bildet vielmehr die formale Grundlage der ganzen Philosophie; sie ist es, von der die letzte Entscheidung über die richtige Methode in der Philosophie und in der Wissenschaft überhaupt ausgehen muss. Denn wie wir zu verfahren haben, um richtige Vorstellungen zu gewinnen, diess werden wir nur nach Massgabe der Bedingungen beurtheilen können, an welche die Bildung unserer Vorstellungen durch die Natur unseres Geistes geknüpft ist; diese Bedingungen aber soll eben die Erkenntnisstheorie untersuchen, und hienach bestimmen, ob und unter welchen Voraussetzungen der menschliche Geist zur Erkenntniss der Wahrheit befähigt ist. Das Bedürfniss solcher Untersuchungen hat sich daher der Philosophie aufgedrängt, seit ihr durch Sokrates die Idee eines methodischen, von einer bestimmten Ueberzeugung über die Natur des Wissens geleiteten Verfahrens zum Bewusstsein gebracht worden ist. Aber erst in den letzten Jahrhunderten ist ihre volle Bedeutung hervorgetreten und ihre Aufgabe schärfer bestimmt worden. Schon in den ersten Begründern der neueren Philosophie, in Baco und Descartes, traten sich die zwei wissenschaftlichen Richtungen des Empirismus und des Rationalismus gegenüber. Hatte Baco vorausgesetzt, dass alles Wissen aus der Erfahrung entspringe, so suchte

Hobbes genauer zu zeigen, in welcher Weise unsere Vorstellungen und Gedanken aus der sinnlichen Empfindung hervorgehen; und Locke wies, unter ausdrücklicher Bestreitung der angeborenen Ideen, in der äusseren und inneren Erfahrung die zwei Quellen nach, aus denen der ganze Inhalt unseres Bewusstseins ausschliesslich herzuleiten sei. Gegen ihn verfocht Leibniz die cartesianische Annahme angeborener Ideen, und er war folgerichtig genug, diese Annahme, den Forderungen seines ganzen Systems entsprechend, bis zu dem Punkt fortzuführen, zu dem sie schon in der cartesianischen Schule und bei Spinoza unverkennbar hingedrängt hatte, zu der Behauptung, dass alle unsere Vorstellungen ohne Ausnahme angeborene Ideen seien, dass alle aus unserem eigenen Geiste hervorgehen und mit den äusseren Erscheinungen zwar zeitlich zusammentreffen, aber nicht unmittelbar durch ihre Einwirkung erzeugt werden. Zugleich fand aber Leibniz in der Unterscheidung der unbewussten und der bewussten, der verworrenen und deutlichen Vorstellungen, in der Lehre von den verschiedenen Entwicklungsstufen des geistigen Lebens das Mittel, die Erfahrung und Sinnesempfindung selbst in diese Entwicklung mit aufzunehmen, und sie von seinem Standpunkt aus zu erklären. Der Locke'sche Empirismus wurde von den französischen Philosophen des 18. Jahrhunderts zum Sensualismus, weiterhin zum Materialismus fortgebildet; in England gieng aus demselben Berkeley's Idealismus, dann David Hume's Skepsis hervor, welcher die schottische Schule in der Hauptsache doch nur die Berufung auf die Voraussetzungen und Bedürfnisse des unphilosophischen Bewusstseins entgegenzustellen wusste. Auf dem gleichen Punkt war aber auch die deutsche Philosophie angelangt, nachdem der leibnizische Spiritualismus bei Wolff in einen logischen Formalismus umgeschlagen war, der seine reale Ergänzung naturgemäss nur in der Erfahrung finden konnte; und ähnlich lag für die französischen Aufklärer, und vor allem für Rousseau, der letzte Masstab der Wahrheit in gewissen praktischen Ueberzeugungen,

die ihnen vor jeder wissenschaftlichen Untersuchung als unerlässliches Ergebniss zum voraus feststanden.

Kant's unsterbliches Verdienst ist es, dass er die Philosophie aus diesem Dogmatismus herausgeführt, die Frage nach dem Ursprung und der Wahrheit unserer Vorstellungen nicht blos auf's neue in Fluss gebracht, sondern sie auch gründlicher und umfassender, als irgend einer von seinen Vorgängern, gelöst hat. Die letzteren hatten unsere Vorstellungen einseitig entweder aus der Erfahrung oder aus unserem eigenen Geist abgeleitet. Kant erkennt, dass sie sowohl aus der einen als aus der andern von diesen Quellen entspringen; und er behauptet diess nicht in dem eklektischen Sinn, als ob ein Theil derselben empirischen, ein anderer Theil apriorischen Ursprungs wäre; sondern seine Meinung ist die, dass es keine einzige Vorstellung gebe, in der nicht beide Elemente vereinigt seien. Alle erhalten ihren Inhalt, wie Kant annimmt, aus der Empfindung; aber allen, ohne Ausnahme, auch denen, worin wir uns scheinbar nur aufnehmend verhalten, wird ihre Form durch uns selbst gegeben; unser eigener Geist ist es, der den Stoff, welchen die Empfindung ihm darbietet, nach den ihm inwohnenden Gesetzen zu Anschauungen und Begriffen verknüpft. Kant gibt also zugleich dem Empirismus Recht, welcher behauptet, alle Vorstellungen entspringen aus der Erfahrung, und dem Rationalismus, der sie alle aus unserem Innern entspringen lässt; er gibt aber keinem von beiden darin Recht, dass er seine Behauptung mit Ausschluss der entgegengesetzten festhält; er selbst weiss, indem er die Form und den Stoff unserer Vorstellungen unterscheidet, beide Standpunkte zu verknüpfen und ebendamit zu überwinden, nicht blos einen Theil unserer Vorstellungen, sondern sie alle, zugleich als eine Wirkung der Objekte und als ein Erzeugniss unseres Selbstbewusstseins zu begreifen.

Aus diesen Voraussetzungen hat nun Kant allerdings Schlüsse gezogen, durch welche die deutsche Philosophie bei aller Grossartigkeit ihrer Entwicklung doch in eine einseitige und nicht ungefährliche Bahn gelenkt wurde. Wenn alle

Vorstellungen aus der Erfahrung entspringen, so können wir uns von nichts eine Vorstellung bilden, was über das Gebiet der möglichen Erfahrung hinausgeht; wenn bei ihnen allen unsere Selbstthätigkeit mit im Spiele ist, allen ein subjektives, apriorisches Element beigemischt ist, so bringen sie uns die Dinge nie so zur Anschauung, wie sie an sich sind, sondern immer nur so, wie sie uns nach der Eigenthümlichkeit unseres Vorstellens erscheinen. Wir sehen alles nur in der Färbung, die wir selbst ihm verleihen, und wie es sich abgesehen davon ausnehmen würde, können wir schlechterdings nicht wissen. Zunächst diese letztere Folgerung war es, an die Kant's Nachfolger sich hielten. Wenn ich nicht wissen kann, was die Dinge an sich sind, sagt Fichte, so kann ich auch nicht wissen, ob Dinge an sich sind; die Dinge sind mir nur in meinem Bewusstsein gegeben, und wenn sich uns allerdings die Vorstellung derselben unwiderstehlich aufdrängt, so folgt daraus doch nicht im geringsten, dass diese Vorstellung von Gegenständen ausser uns herrührt. Berechtigt ist vielmehr nur der Schluss, dass in der Natur unseres Geistes etwas liege, was uns nöthigt, die Vorstellung von Dingen ausser uns zu erzeugen, und die Aufgabe der Philosophie kann nur die sein, diese ganze vermeintliche Aussenwelt als Erscheinung des Bewusstseins, als ein Werk des unendlichen Ich, ein Moment seiner Entwicklung zu begreifen.

Dass diess freilich nicht so einfach und leicht sei, musste sich bald herausstellen. Gesetzt auch, der Gegensatz des Ich und des Nichtich sei erst ein abgeleiteter, aus dem unendlichen Ich selbst erzeugter, so ist er doch in unserem Bewusstsein nun einmal vorhanden, ja er ist eine Grundthatsache unseres Bewusstseins, wir finden uns selbst als bewusste nur in diesem Gegensatz, und können nicht von ihm abstrahiren, ohne ebendamit auch von der Persönlichkeit, als bewusster und bestimmter, zu abstrahiren. Subjekt bin ich nur, indem ich mich vom Objekt unterscheide; denke ich mir das, was diesem Unterschied vorangeht, so habe ich mir weder ein Subjekt noch ein Objekt gedacht, sondern nur die Einheit beider, nur das

„Subjekt-Objekt“. Diess konnte auch Fichte nicht läugnen, und er unterschied desshalb das empirische Ich, das Subjekt, welches im Gegensatz zum Objekt steht, von dem reinen oder absoluten Ich, welches diesem Gegensatz vorangeht und das Subjekt wie das Objekt als seine Erscheinungsform erst hervorbringt. Aber mit welchem Recht, fragt Schelling nicht ohne Grund, kann dieses unendliche Wesen noch „Ich“ genannt werden? Ich ist eben die selbstbewusste Persönlichkeit, das Subjekt; dasjenige, was sowohl Objekt als Subjekt ist, ist ebendamit weder Subjekt noch Objekt, es ist also auch nicht Ich, es ist nur das Absolute als solches. So bricht der Fichte'sche Begriff des absoluten Ich in der Mitte auseinander: auf die eine Seite stellt sich das Absolute, das weder Subjekt noch Objekt, weder Ich noch nicht-Ich, sondern nur ihre absolute Identität und Indifferenz ist; auf die andere das abgeleitete Sein in den zwei Hauptformen des Objekts und Subjekts, der Natur und des Geistes; die Sache der Philosophie ist es, diese beiden Seiten denkend zu vermitteln, das Abgeleitete aus dem Ursprünglichen, Geist und Natur aus dem Absoluten zu erklären.

Geistvoll, aber mit mangelhafter Methode, unter unruhigem Wechsel der wissenschaftlichen Form und des Ausdrucks, versuchte sich Schelling an dieser Erklärung; Hegel unternahm es, die gleiche Aufgabe in geduldiger Arbeit des Gedankens mit systematischer Strenge und Vollständigkeit zu lösen. Wenn sich das absolute Wesen in Natur und Geist offenbart, so muss die Nothwendigkeit dieser Offenbarung in ihm selbst liegen, sie muss zur Vollständigkeit seines eigenen Wesens gehören; Natur und Geist müssen mithin wesentliche Erscheinungsformen des Absoluten, unentbehrliche Momente seines unendlichen Lebens, und es selbst muss das durch die Gegensätze des Endlichen sich bewegende, durch die Natur zum Geist sich entwickelnde Wesen, der absolute Geist sein. Diese seine Offenbarung muss ferner durchaus gesetzmässig, durch innere Nothwendigkeit bestimmt sein; denn eine Zufälligkeit seines Wirkens und Daseins würde dem

Begriff des Absoluten widerstreiten. Ist sie aber dieses, so muss es auch möglich sein, sie in ihrer Gesetzmässigkeit zu erkennen, die Welt in ihrem Hervorgang aus dem Absoluten zu begreifen, wenn nur erst die Formel gefunden ist, nach der dieser Process sich vollzieht. Diese Formel ihrerseits, worin anders könnte sie liegen, als in dem Gesetz der Entwicklung durch Gegensätze? Wie das absolute Wesen erst in die Form des natürlichen Daseins, der Endlichkeit und Aeusserlichkeit eingehen muss, um sich selbst als Geist zu erfassen, so folgt jede Entwicklung dem gleichen Gesetze: was sich entwickelt, das muss erst ein Anderes werden, um aus dem Anderssein zu sich selbst zurückzukehren, durch seine Selbstentäusserung sich mit sich zu vermitteln. In der denkenden Nachbildung dieses Processes besteht das dialektische Verfahren; und durch die fortgesetzte Anwendung des dialektischen Verfahrens muss es gelingen, die Entwicklung des Absoluten, die Stufenreihe der Wesen in ihrem Hervorgang aus der Gottheit wissenschaftlich zu reproduciren. Diess sind die wesentlichsten von den Gedanken, welche Hegel bei seinem Versuch einer dialektischen Construction des Universums geleitet haben.

Mag man aber auch der Grossartigkeit dieses Versuchs die höchste Bewunderung zollen, mag man das Wahre und Berechtigte in demselben noch so bereitwillig einräumen, von seiner vielfach befruchtenden Wirkung noch so lebhaft überzeugt sein: das lässt sich bei vorurtheilsfreier Prüfung nicht verkennen, dass er sein Ziel nicht erreicht hat, und dass er es nicht erreichen konnte, weil er die Bedingungen des menschlichen Erkennens übersieht, weil er mit Einem Griffe von oben herab das Ideal des Wissens erfassen will, dem wir uns in der Wirklichkeit nur allmählich, durch die verwickeltste Arbeit, von unten her nähern können. Ebenso klar ist jedoch andererseits auch, dass das Hegel'sche System in allen seinen wesentlichen Bestimmungen, und dass namentlich auch Hegel's dialektisch-constructive Methode nur das natürliche Ergebniss der früheren philosophischen Entwicklung, nur die Vollendung jenes Idealismus ist, welcher aus Kant's Kritik des Erkennt-

nissvermögens mit vollkommener Folgerichtigkeit hervorgieng. Wenn daher dieses System längere Zeit hindurch eine beherrschende Stellung in der deutschen Philosophie einnahm, so wird man diess vom geschichtlichen Standpunkt aus ganz in der Ordnung finden müssen; und wenn es trotzdem für die Dauer nicht genügen kann, so wird sich doch sein Zauberkreis nicht wirklich durchbrechen lassen, so lange nicht die Grundlagen, die ihm mit seinen Vorgängern gemeinsam sind, auf's neue, und gründlicher als bisher, untersucht werden.

Dass nämlich die bisherigen Versuche, das Hegel'sche System zu verbessern, oder durch ein neues zu ersetzen, zwar manchen werthvollen Fingerzeig, manche neue und richtige Wahrnehmung an die Hand geben, aber von einer wirklichen Lösung der Aufgabe noch weit entfernt sind, diess kann ich hier allerdings nur als meine Ueberzeugung aussprechen, nicht durch eine eingehendere Prüfung derselben begründen; ich kann auch die entscheidenden Bedenken hier nicht darlegen, welche mich von Herbart's Lehre zurückhalten, so gerne ich auch den Scharfsinn anerkenne, mit dem dieser Philosoph noch gleichzeitig mit Hegel nicht blos gegen ihn, sondern gegen die ganze Richtung der neueren deutschen Philosophie Einsprache erhoben hat. Indessen bedarf es dieser, an sich selbst freilich unerlässlichen, Kritik kaum, um die vorläufige Ueberzeugung von dem Bedürfniss einer neuen Untersuchung der Voraussetzungen zu begründen, von denen die deutsche Philosophie seit Kant ausgieng. Der gegenwärtige Zustand dieser Wissenschaft in Deutschland beweist an und für sich, dass sie an einem von den Wendepunkten angekommen ist, welche im günstigen Fall zu einer Umbildung auf neuen Grundlagen, im ungünstigen zu Verfall und Auflösung hinführen. Statt der grossartigen und einheitlichen Systeme, welche ein halbes Jahrhundert lang in rascher Folge die deutsche Philosophie beherrschten, bietet sie uns im gegenwärtigen Augenblick das Schauspiel einer unverkennbaren Zerfahrenheit und Stockung, durch welche auch die verdienstvollsten Bestrebungen gehemmt, die scharfsinnigsten Untersuchungen in

ihrer Wirkung für's Ganze gelähmt werden; und ebenso ist das Verhältniss der Philosophie zu den besonderen Wissenschaften, wenn wir von einzelnen Ausnahmen absehen, so aus dem natürlichen Geleise gekommen, dass die Philosophie zwar im allgemeinen von jenen zu lernen mehr, als vor einigen Jahrzehenden, bereit ist, in ihnen dagegen sich mehr und mehr das Vorurtheil festsetzt, als ob sie der Philosophie für ihre Zwecke nicht bedürften, und wohl gar in ihrer Arbeit durch dieselbe gestört würden. Dass diess kein gesunder Zustand ist, bedarf keines Nachweises. Fragen wir aber, wie er zu heilen sei, so mögen wir uns an das Wort jenes geistvollen italienischen Staatsmannes erinnern, der verlangt, dass die Staaten von Zeit zu Zeit auf ihr Princip zurückgeführt werden. Was von den Staaten gilt, gilt von jedem geschichtlichen Ganzen. Ueberall, wo eine zusammenhängende Entwicklung ist, tritt zeitenweise das Bedürfniss ein, zu dem Punkte zurückzukehren, von dem sie ausgieng, sich der ursprünglichen Aufgaben wieder zu erinnern, und ihre Lösung in dem ursprünglichen Geiste, wenn auch vielleicht mit anderen Mitteln, auf's neue zu versuchen. Ein solcher Zeitpunkt scheint eben jetzt für die deutsche Philosophie gekommen zu sein. Der Anfang der Entwicklungsreihe aber, in der unsere heutige Philosophie liegt, ist Kant, und die wissenschaftliche Leistung, mit der Kant der Philosophie eine neue Bahn brach, ist seine Theorie des Erkennens. Auf diese Untersuchung wird jeder, der die Grundlagen unserer Philosophie verbessern will, vor allem zurückgehen, und die Fragen, welche sich Kant vorlegte, im Geist seiner Kritik neu untersuchen müssen, um durch die wissenschaftlichen Erfahrungen unseres Jahrhunderts bereichert, die Fehler, welche Kant machte, zu vermeiden.

Es wird eine von den wichtigsten Aufgaben der gegenwärtigen Vorlesung sein, die Ergebnisse zu bestimmen, welche sich auf diesem Wege gewinnen lassen; in dieser einleitenden Erörterung können sie nur mit leichten Strichen, und ohne eine genauere wissenschaftliche Begründung, bezeichnet werden.

Die erste Frage ist die nach den Quellen, aus denen unsere Vorstellungen entspringen. Die Bestimmungen, welche Kant in dieser Beziehung aufgestellt hat, muss ich in der Hauptsache als richtig anerkennen. Ich kann nicht zugeben, dass in dem Inhalt unserer Vorstellungen über das Wirkliche irgend etwas vorkommt, das nicht mittelbar oder unmittelbar aus der Erfahrung, der inneren oder der äusseren, herstammte; denn wie sollte die Seele zu diesem Inhalt gelangen, und wie lässt sich mit jener Annahme die Thatsache vereinigen, dass allen unseren Vorstellungen ohne Ausnahme, wenn wir genauer zusehen, die Spuren der Erfahrungen, aus denen sie herstammen, eingedrückt sind, dass umgekehrt von den Dingen, worüber wir gar keine Erfahrung haben, uns auch jeder Begriff fehlt? Wie sollen wir uns endlich von der Wirklichkeit dessen überzeugen, dessen Vorstellung, wie man annimmt, rein von uns selbst gebildet, nicht durch eine Einwirkung des Objekts auf uns hervorgerufen ist? Andererseits aber ist Kant ganz in seinem Rechte, wenn er läugnet, dass irgend eine Vorstellung anders, als durch Vermittlung unserer Selbstthätigkeit und in den uns durch die Natur unseres Erkennens vorgeschriebenen Formen, zu Stande komme. Was uns unmittelbar in der Erfahrung gegeben ist, das sind immer nur die einzelnen Eindrücke, diese bestimmten Empfindungen, als Vorgänge in unserem Bewusstsein. Schon die Art, wie wir die Einwirkung der Dinge aufnehmen, die Qualität und die Stärke der Empfindung, die sie in uns hervorbringt, ist durch die Beschaffenheit unserer Sinneswerkzeuge und die Gesetze unseres Empfindungsvermögens bedingt; noch viel augenscheinlicher ist unsere eigene Thätigkeit mit im Spiele, wenn wir die Einzelempfindungen zu Gesammtbildern verbinden, wenn wir das, was zunächst nur in unserem Bewusstsein gegeben ist, in der Anschauung des Objekts aus uns heraussetzen, wenn wir aus den Wahrnehmungen allgemeine Begriffe abstrahiren, wenn wir von den Thatsachen der Erfahrung auf die Ursachen schliessen, die ihnen zu Grunde liegen. Das allerdings ist nicht richtig, dass uns in der Empfindung, wie Kant sagt, nur ein un-

geordneter Stoff gegeben sei, und alle Form ausschliesslich aus uns selbst stamme; denn die äusseren Eindrücke müssen uns als diese bestimmten nothwendig auch in einer bestimmten Form und Ordnung gegeben sein. Aber da die Auffassung und Verknüpfung dieses Gegebenen doch immer durch die Natur unseres Vorstellens bedingt ist, so wird die Wahrheit der kantischen Bestimmungen durch diesen Verstoss nicht erheblich beeinträchtigt. Das wesentliche bleibt immer der Satz, dass alle unsere Vorstellungen ohne Ausnahme und auf allen Stufen ihrer Entwicklung das zusammengesetzte Erzeugniss aus zwei Quellen, dem objektiven Eindruck und der subjektiven Vorstellungsthätigkeit, sind. In welcher Weise aber diese zwei Elemente zu ihrer Erzeugung zusammenwirken und welches die apriorischen Gesetze unseres Vorstellens sind, diess kann erst im weiteren Verlauf unserer Untersuchung erörtert werden.

Je unumwundener wir aber anerkennen müssen, dass in allen unseren Vorstellungen ein subjektives Element ist, dass sich uns die Dinge in denselben immer nur so darstellen, wie diess die uns angeborenen Anschauungs- und Denkformen mit sich bringen, um so unabweisbarer drängt sich uns auch die Frage nach der Wahrheit der Vorstellungen auf, welche wir auf diesem Wege gewinnen. Mag auch unseren Vorstellungen noch so sehr etwas Objektives zu Grunde liegen, wie ist es möglich, dieses Objektive in seiner reinen Gestalt, das Ansich der Dinge, zu erkennen, wenn uns die Dinge doch immer nur in den subjektiven Vorstellungsformen gegeben sind? Kant antwortet, es sei unmöglich, und diese Unmöglichkeit scheint ihm so einleuchtend, dass er gar keinen weiteren Beweis dafür nöthig findet. Eben hier liegt aber der Grundfehler des kantischen Kriticismus, der verhängnissvolle Schritt zu jenem Idealismus, der sich sofort bei Fichte in so schroffer Einseitigkeit entwickeln sollte. Wir fassen die Dinge nur unter den subjektiven Vorstellungsformen auf, aber folgt daraus, dass wir sie nicht so auffassen, wie sie an sich sind? Ist nicht auch der andere Fall denkbar, dass unsere Vorstellungsformen

von Natur darauf angelegt sind, uns eine richtige Ansicht der Dinge möglich zu machen? Ja, muss uns diess nicht zum voraus ungleich wahrscheinlicher sein, wenn wir erwägen, dass es Ein Naturganzes ist, dem die Dinge und wir selbst angehören, Eine Naturordnung, aus der die objektiven Vorgänge und unsere Vorstellungen von diesen Vorgängen entspringen? Oder wenn wir der Sache selbst näher treten wollen: es sind uns in der Erfahrung zunächst allerdings immer nur Erscheinungen gegeben, Vorgänge in unserem Bewusstsein, in denen die Wirkungen der äusseren Eindrücke und die Wirkungen unserer eigenen Vorstellungsthätigkeit ungeschieden verschmolzen sind. Beide Elemente mit Sicherheit zu unterscheiden, ist unmöglich, so lange wir irgend eine einzelne Erscheinung für sich nehmen, weil sie uns eben nur als diese Einheit beider gegeben ist, und an keinem Punkte derselben die Wirkung des Objekts anders, als in der subjektiven Vorstellungsform, die letztere anders, als an diesem bestimmten Inhalt, in's Bewusstsein tritt. Aber was sich durch die Betrachtung der Einzelerscheinung als solcher nicht erreichen lässt, das kann durch die Vergleichung vieler Erscheinungen erreicht werden. Wenn wir sehen, wie die verschiedensten Objekte in die gleichen Vorstellungsformen gefasst werden, wie umgekehrt dasselbe Objekt sich in verschiedener Weise und aus verschiedenen Gesichtspunkten vorstellen lässt; wenn wir finden, dass nicht blos die verschiedenen Sinne, sondern auch die Wahrnehmung und das Denken, über den gleichen Gegenstand in gewissen Beziehungen das gleiche aussagen, dass andererseits demselben Sinn eine Menge der verschiedensten Wahrnehmungen sich aufdrängt, und wenn wir auf die Bedingungen achten, unter denen der eine oder der andere von diesen Fällen eintritt, so werden wir in den Stand gesetzt werden, zu bestimmen, was in unsern Erfahrungen von den Objekten, was von uns selbst herrührt, und wie sich dieses zu jenem verhält; die objektiven Vorgänge und Eigenschaften der Dinge, und weiterhin auch die Ursachen, von denen sie abhängen, auszumitteln. Sofern aber die einfache Beobachtung hiefür nicht aus-

reicht oder nicht die nöthige Sicherheit gewährt, steht uns zur Prüfung und Ergänzung ihrer Ergebnisse noch ein zweiter Weg offen, derselbe, welchen die Naturwissenschaft schon längst und mit dem bedeutendsten Erfolge eingeschlagen hat. Wie wir von den Erscheinungen durch Schlussfolgerung zu den Ursachen aufsteigen, welche ihnen zu Grunde liegen, so prüfen wir umgekehrt die Richtigkeit unserer Vermuthungen über die Ursachen an den Erscheinungen. Wir bestimmen durch Schlussfolgerung, und wo es sein kann, durch Rechnung, was für Erscheinungen sich unter Voraussetzung einer gewissen Ansicht über das Wesen der Dinge und die wirkenden Ursachen ergeben müssen; zeigt es sich dann, dass diese Erscheinungen auch wirklich, nicht blos in vereinzelten Fällen, sondern regelmässig, eintreten, so ist ebendamit die Richtigkeit unserer Annahmen, zeigt sich das Gegentheil, so ist die Nothwendigkeit ihrer Berichtigung dargethan. Seine häufigste und fruchtbarste Anwendung findet dieses Verfahren da, wo wir die Erscheinungen unseren Voraussetzungen gemäss selbst hervorbringen, wo wir, mit anderen Worten, die Hypothesen durch Versuche controliren können: welche sicheren und durchgreifenden Ergebnisse sich aber auch da, wo diess nicht der Fall ist, auf diesem Wege erreichen lassen, zeigt das glänzende Beispiel der Astronomie, welche nur durch dieses Verfahren zu ihrer jetzigen Vollendung gelangt ist. Eröffnet sich daher auch von unserer Erkenntnisstheorie aus allerdings keine Aussicht auf jenes absolute Wissen, welches mehrere von den nachkantischen Systemen für sich in Anspruch nahmen, so lässt sie uns doch hoffen, dass es einer ausdauernden und besonnenen Forschung gelingen könne, uns in allmählichem Fortschritt diesem Ideal näher zu bringen, unsere Kenntniss der Welt und ihrer Gesetze mit der Erweiterung ihres Umfangs zugleich auch zu immer höherer Sicherheit zu erheben.

Welche Folgerungen sich nun von hier aus zunächst für die Form und Methode der Philosophie ergeben, will ich zum Schlusse noch kurz andeuten. Wer annimmt, dass das Wissen unserem Geiste von Hause aus inwohne, und höchstens ver-

mittelst der Erfahrung sich in ihm entwickle, nicht durch die Erfahrung sich erzeuge, der wird folgerichtig darauf ausgehen müssen, alle Wahrheit aus den uns inwohnenden Ideen abzuleiten, welche sich ihrerseits nur durch das reine Denken und die abgezogene Selbstbetrachtung finden lassen: für ihn wird daher die allein wahre philosophische Methode jene apriorische Construction sein, deren sich Fichte, und mit der vollendetsten Meisterschaft Hegel bedient hat. Wer umgekehrt alle unsere Vorstellungen lediglich für ein Erzeugniss der Wahrnehmung, der von den Dingen hervorgebrachten Eindrücke hält, der dürfte sich nur auf die Beobachtung verlassen, den Schlüssen dagegen, welche wir aus den Beobachtungen ziehen, den Begriffen, die wir aus ihnen ableiten, müsste er um so mehr misstrauen, je weiter sie sich von dem unmittelbar Gegebenen entfernen. Haben wir uns dagegen überzeugt, dass alle unsere Vorstellungen das gemeinschaftliche Produkt aus den objektiven Eindrücken und der subjektiven Thätigkeit sind, mit der wir diese Eindrücke verarbeiten, so wird es sich für uns nicht darum handeln können, irgend ein Gegebenes, sei es nun innerlich oder äusserlich gegeben, als ein letztes und unbedingt sicheres zu Grunde zu legen, und das übrige daraus abzuleiten; sondern alles Gegebene gilt uns zunächst nur für eine Erscheinung unseres Bewusstseins, deren objektive Gründe erst zu untersuchen, aus der allgemeine Sätze und Begriffe nur durch ein zusammengesetztes Verfahren zu gewinnen sind. Unser Standpunkt ist mit Einem Wort nicht der des Dogmatismus, weder des empiristischen noch des spekulativen, sondern der des Kriticismus. Wir können nicht erwarten, eine Erkenntniss des Wirklichen anders, als von der Erfahrung aus, zu gewinnen; wir werden aber ebensowenig vergessen, dass in der Erfahrung selbst schon apriorische Bestandtheile enthalten sind, durch deren Ausscheidung wir erst das objektiv Gegebene rein erhalten, und dass die allgemeinen Gesetze und die verborgenen Gründe der Dinge überhaupt nicht durch die Erfahrung als solche, sondern durch's Denken erkannt werden. Ist daher auch eine möglichst genaue und

vollständige Beobachtung der erste Schritt zum Wissen, so müssen sich doch hieran zwei weitere anschliessen, wenn wir wirklich zu einem sicheren Wissen gelangen wollen. Der erste derselben besteht in der Unterscheidung der Elemente unserer Erfahrung, und umfasst alle die Operationen, welche den Zweck haben, den objektiven Thatbestand als solchen, von allen subjektiven Zuthaten befreit, zur Anschauung zu bringen. Sind hiemit die wirklichen Vorgänge festgestellt, so ist dann das nächste, dass die Ursachen derselben aufgesucht werden, um sie aus ihren Gründen erklären zu können, und so auf genetischem Wege zum Begriff ihres Wesens zu gelangen. Die Methoden aber, deren wir uns hiebei zu bedienen haben, die Bedeutung, welche einerseits der Induktion, andererseits der Deduktion zukommt, die näheren Modificationen, welche beide in der Anwendung erfahren, die Nothwendigkeit und die Art ihrer Verbindung, hat die Logik in ihrem methodologischen Theile zu untersuchen.

Zusätze.

(1877.)

Seit der vorstehende Vortrag gehalten und zum erstenmal veröffentlicht wurde, hat sich in dem Stande der Fragen, mit denen er sich beschäftigt, manches geändert. Wenn es damals noch nöthig scheinen konnte, auf die grundlegende Bedeutung der Erkenntnisstheorie für die gesammte Philosophie mit allem Nachdruck aufmerksam zu machen, so ist diese jetzt allgemein anerkannt, und nicht wenige, namentlich von den jüngeren Fachgenossen, haben dieses Feld eifrig und erfolgreich angebaut. Wenn damals der Gedanke, auf Kant's Kriticismus zurückzugehen und die Untersuchung an dem Punkt wiederaufzunehmen, zu dem er sie geführt hatte, den meisten noch neu war, der eine und andere darin sogar nur einen bedauerlichen Rückschritt und eine bedenkliche philosophische Ketzerei zu sehen wusste, so hat sich seitdem der Kantischen

Philosophie, und vor allem ihren erkenntnisstheoretischen Grundlagen, eine so reiche literarische Thätigkeit zugewendet als man nur immer wünschen konnte. Ueber die geschichtliche Entstehung und den Sinn der Kantischen Lehre sind vielfache und theilweise recht gründliche Einzeluntersuchungen angestellt worden, welche die Kenntniss derselben erheblich gefördert haben und weiter zu fördern versprechen. Ihre Ergebnisse und Gründe sind von den verschiedensten Seiten und in verschiedener Richtung mit eindringendem Scharfsinn geprüft worden; und während es allerdings auch an solchen nicht fehlt, für welche der Urheber des Kriticismus jetzt wieder, wie vor 80 und 90 Jahren, der Gegenstand eines unkritischen Kultus, einer auktoritätsgläubigen Orthodoxie, geworden ist, noch weniger an solchen, die eine einseitige Auffassung der Kantischen Theorie als ihre eigentliche Meinung und ihre bleibende Wahrheit empfehlen, so ist doch von den gewichtigsten Stimmen anerkannt, dass das Zurückgehen auf Kant für uns nur bedeuten könne: die Fragen, die er gestellt hat, nicht blos auf's neue zu stellen, sondern sie auch weiter und schärfer zu fassen, die Antworten, die er gegeben hat, auf's neue zu prüfen, zu ergänzen, zu berichtigen. Zu welchen Ergebnissen wir aber hiebei gelangen, und wie sich diese Ergebnisse näher begründen lassen, darüber herrscht noch kein solches Einverständniss, dass nicht an jeden, der sich mit diesem Gegenstand überhaupt beschäftigt, die Aufforderung heranträte, zu den Fragen, die sich hier aufdrängen, seine Stellung zu nehmen.

Dass nun alle unsere Vorstellungen ihren Inhalt mittelbar oder unmittelbar der Erfahrung entnehmen, dass uns über die Aussenwelt nur die Einwirkungen unterrichten, welche die äusseren Gegenstände auf unsere Sinne ausüben, über unsere eigenen Thätigkeiten und Zustände nur die Rückwirkung derselben auf unser Selbstbewusstsein, diess wird heutzutage zu wenig Widerspruch finden, als dass es nöthig wäre, meine früheren Andeutungen hierüber (S. 486. 491) an diesem Ort weiter zu verfolgen. Ein vollständiges System der Erkenntnisstheorie würde sich freilich dieser Aufgabe nicht entziehen

dürfen. Denn so wenig sich auch die Annahme angeborener Ideen ohne jene mythischen Vorstellungen von einer persönlichen Präexistenz festhalten lässt, mit denen sie bei ihrem ersten Auftreten auf's engste verwachsen war, so wird doch theils dieser Zusammenhang nicht von allen erkannt, theils gibt es auch wirklich Thatsachen, auf die jene Annahme sich mit einem gewissen, der Auflösung bedürftigen Scheine berufen kann. So wenig ferner jene Annahme in Wahrheit verbessert ist, wenn man die angeborenen Ideen mit manchen neueren Philosophen durch intellektuelle Anschauungen zu ersetzen versucht, so muss doch der Nachweis ausdrücklich geführt werden, dass uns diese nur über die Vorgänge in unserem Innern, nicht über metaphysische Wahrheiten, wie das Dasein und die Natur Gottes, belehren könnten. So seltsam uns endlich die Theorieen erscheinen mögen, durch welche Leibniz und vor ihm die Cartesianer die Wahrnehmungen ohne eine reale Einwirkung der wahrgenommenen Objekte zu erklären versuchten, so abenteuerlich Berkeley's Behauptung, dass die Körperwelt nur in der Vorstellung der geistigen Wesen existire, und Fichte's subjektiver Idealismus (oben S. 486) sich für uns ausnehmen, so lauert doch dieser Idealismus fortwährend im Hintergrund von Betrachtungen, deren Richtigkeit sich nicht bestreiten lässt. Was die Wahrnehmung uns liefert, das sind nicht die Dinge selbst, sondern nur Bilder der Dinge, Vorstellungen, die wir haben, Erscheinungen unseres Bewusstseins. Woher wissen wir, dass diesen Vorstellungen in uns Dinge ausser uns entsprechen, dass sie nicht ebensogut blosse Phantasiebilder, nur dauerhaftere und consequentere, sind, wie eine Traumerscheinung? Die Wissenschaft kann an dieser Frage schon desshalb nicht vorbeigehen, weil weitere, wichtige Aufgaben der Erkenntnisstheorie durch ihre Beantwortung bedingt sind; denn ehe wir fragen, wie viel wir von den Dingen zu erkennen im Stande sind, müssen wir vorher dessen versichert sein, dass wir es in unseren Wahrnehmungen überhaupt mit Dingen und nicht blos mit Einbildungen zu thun haben; und wenn auch jeden davon zunächst ein Gefühl überzeugt, dem

er sich zu entziehen nicht im Stand ist, so muss doch die wissenschaftliche Untersuchung dieses Gefühl zergliedern und sich der Gründe bewusst werden, die uns verbieten, den Glauben an die Realität der Aussenwelt auf eine ähnliche Täuschung zurückzuführen, wie etwa den Glauben an die Bewegung der Sonne um die Erde, den ja auch viele tausend Jahre lang niemand bezweifelt hat. Diese Gründe liegen aber der Hauptsache nach in einer doppelten Erwägung: in der allgemeineren, auf die schon S. 486 f. hingedeutet wurde, dass unser Ich in seinem Dasein wie in seinem Selbstbewusstsein andere Dinge voraussetzt; und in der specielleren, dass unsere Wahrnehmungen als solche sie voraussetzen, weil aus dem blossen Wahrnehmungsvermögen der Inhalt unserer Wahrnehmungen in dieser seiner Bestimmtheit sich nicht ableiten, und das Neue, was sie uns im Verlauf unseres Lebens jeden Augenblick bringen, aus unserem bisherigen Vorstellungsvorrath sich nicht erklären lässt.

Wenn es nun ferner Kant, und er zuerst in grundsätzlich durchgreifender Weise, zum Bewusstsein gebracht hat, dass uns kein Gegenstand anders, als durch unsere eigene Vorstellungsthätigkeit, und daher auch keiner anders, als in den Formen und unter den Bedingungen des menschlichen Vorstellens gegeben sein kann, so wird man ihm hierin nicht allein zustimmen, sondern man wird diesen Satz noch über die von ihm eingehaltene Grenze hinaus ausdehnen müssen. Kant sagt, die Materie aller Erscheinungen sei uns in der Empfindung g e g e b e n; nach den apriorischen Formen derselben fragt er erst bei den Anschauungen und Begriffen, zu denen dieser Stoff von uns verarbeitet wird. Die heutige Psychologie weiss ebenso, wie die Physiologie, schon die Empfindungen nur unter den gleichen Gesichtspunkt zu stellen. Unsere Empfindungen sind ja nicht blos eine Fortsetzung oder ein Produkt der Bewegungen, welche von den Körpern ausser uns auf den unsrigen ausgehen; diese rufen vielmehr in demselben andere, eigenartige Bewegungsvorgänge, die Nerven- und Gehirnprocesse, hervor, und wenn die letzteren ihrerseits sich

in Empfindungen umsetzen, so ist diess nicht die Umwandlung einer mechanischen Bewegung in eine andere mechanische Bewegung, sondern es wird durch sie zu Bewusstseinserscheinungen der Anstoss gegeben, die ihrer Qualität nach von den organischen Vorgängen verschieden sind, aus denen sie hervorgiengen. Die Empfindungen sind mit Einem Wort psychische Reaktionen gegen die Reize, welche der empfindenden Seele durch gewisse Bewegungen in den Sinnesorganen zugeführt werden. In diesen organischen Bewegungen liegt ihre nächste mechanische Bedingung; eine entferntere in den äusseren Eindrücken, durch welche diese Bewegungen ausgelöst wurden. Aber die Kraft, die sie erzeugt, die unmittelbare Quelle der Empfindungen, haben wir weder in jenen noch in diesen zu suchen. Ihre Qualität lässt sich daher auch aus den einen so wenig wie aus den andern vollständig erklären; gerade das vielmehr, was die Empfindungen zu Empfindungen macht, und was jeder Klasse von Empfindungen ihren unterscheidenden Charakter gibt, können wir nur aus den subjektiven Empfindungsgesetzen herleiten. Die Vorgänge im Sehnerven sind etwas anderes als die Aetherschwingungen, die Vorgänge im Gehörnerven etwas anderes als die Luftschwingungen, durch die sie veranlasst werden. Auch die Empfindungen sind aber etwas anderes, als die Vorgänge in den Nerven und dem Gehirn; und wenn wir auch über ihre physikalischen und organischen Bedingungen noch viel genauer unterrichtet wären, als wir es sind, wenn wir auch mit voller Sicherheit angeben könnten, wie es kommt, dass der Sehnerv nur durch Lichtwellen, der Gehörnerv nur durch Töne zu seiner specifischen Thätigkeit gereizt wird, dass das rothe Licht diese, das grüne Licht jene Faser des Sehnerven, ein Ton von dieser Schwingungszahl diese, ein anderer eine andere Faser des Gehörnerven in Bewegung setzt, dass die für uns wahrnehmbaren Töne und Lichtstrahlen in diese bestimmten Grenzen eingeschlossen sind — wenn wir auch alles diess ganz genau wüssten, so wären wir dadurch noch lange nicht in den Stand gesetzt, die Empfindung als solche zu erklären: es bliebe uns trotzdem

ganz unbekannt, in welcher Weise aus den mechanischen Bewegungen im Centralorgan Empfindungen entspringen, und wesshalb jede derselben gerade diese Empfindung und keine andere erzeugt. So gut daher Kant von apriorischen Anschauungs- und Denkformen redet, könnte man auch von apriorischen Formen der Empfindung reden, um damit auszudrücken: die Qualität unserer Empfindungen sei neben den äusseren Eindrücken, durch die sie hervorgerufen werden, und von denen ihr bestimmter Inhalt herrührt, ihrer allgemeinen Form nach für jede Klasse derselben von subjektiven, theils organischen theils psychischen Bedingungen abhängig; es müssen also zwar z. B. Aetherschwingungen einer bestimmten Art unser Auge, Luftwellen von bestimmter Beschaffenheit unser Ohr treffen, damit uns die Empfindung bestimmter Farben oder Töne entstehe; aber der Grund davon, dass die Aetherschwingungen Lichtempfindungen, die Luftschwingungen Tonempfindungen erzeugen, und dass ein Lichtstrahl von dieser bestimmten Schwingungszahl gerade diese Farbenempfindung, ein Klang von dieser Schwingungszahl diese Tonempfindung hervorruft, liege doch nur in der Einrichtung unserer Sinnesorgane und den Gesetzen unseres Empfindens.

Fragen wir weiter nach den apriorischen Formen der Anschauung, d. h. nach den Formen, unter denen wir unsere Empfindungen, nach allgemeinen Vorstellungsgesetzen, zu sinnlichen Bildern verknüpfen, so nennt Kant als solche bekanntlich den Raum und die Zeit. Aber auch an diesem Punkte bedürfen seine Bestimmungen theils der Erläuterung theils der Ergänzung. Zunächst nämlich wäre es nicht allein an sich selbst verfehlt, sondern es würde auch Kant's klar ausgesprochener Meinung widersprechen, wenn man glaubte, die Vorstellungen des Raumes und der Zeit seien uns *a priori*, also unabhängig von der Wahrnehmung dessen, was in Raum und Zeit ist, gegeben; denn damit fiele man in die Annahme angeborener Ideen und in alle die unlösbaren Schwierigkeiten zurück, in die sie uns verwickelt. Sondern unabhängig von der Erfahrung können nur die Gesetze sein,

nach denen wir bei der Bildung unserer Vorstellungen verfahren; sie müssen es aber auch sein, weil die Erfahrung selbst nur nach diesen Gesetzen und unter Voraussetzung derselben zu Stande kommen kann. Denn wenn wir unter der Erfahrung die Gesammtheit der Vorstellungen verstehen, welche uns aus der Wahrnehmung — theils der Wahrnehmung von Dingen und Vorgängen ausser uns, theils der Wahrnehmung unserer eigenen Thätigkeiten und Zustände — entstehen, so sind alle diese Vorstellungen durch dreierlei Vorstellungsthätigkeiten bedingt: die Empfindung, durch die uns ihre einfachsten Bestandtheile geliefert werden; die Anschauung, in der diese Elemente zu sinnlichen Bildern verknüpft werden, das Denken, durch das sie zu Begriffen, Urtheilen und Schlüssen verarbeitet werden. Wie nun die Empfindungen nur nach den organischen und psychischen Empfindungsgesetzen zu Stande kommen können, so können auch die Anschauungen und Gedanken nur nach den Gesetzen des Anschauens und Denkens, und nur in den durch sie bestimmten Anschauungs- und Denkformen zu Stande kommen. Jeder Erfahrung müssen daher als die subjektive Bedingung, unter der sie allein möglich ist, mit den Empfindungsgesetzen auch die Gesetze des Anschauens und Denkens, und ebendamit die aus ihnen entspringenden allgemeinen Anschauungs- und Denkformen vorangehen. Aber eben nur diese Gesetze und Formen als solche, nicht die Vorstellung derselben. Es muss, mit anderen Worten, die Art und Weise, in der wir die Empfindungen zu Anschauungen, die Anschauungen zu Gedanken zusammenfassen, in der Natur unseres Geistes begründet, als eine psychologische Nothwendigkeit in ihm angelegt sein; aber zum Bewusstsein kommt sie uns erst in ihren Produkten, und erst von diesen abstrahiren wir uns die allgemeinen Begriffe und Grundsätze, welche der Ausdruck der Gesetze sind, denen wir bei der Bildung unserer Anschauungen und Gedanken zuerst nur unbewusst folgen.

Die allgemeinsten Formen der Anschauung führt Kant auf zwei zurück: Raum und Zeit. Ich möchte diesen noch die

Zahl beifügen, die zwar Kant und Schopenhauer aus der Zeitvorstellung ableiten wollten, die aber in Wahrheit ihrem Inhalt nach von derselben ganz unabhängig ist, wenn auch ihre Bildung natürlich, wie die jedes psychischen Produkts, in der Zeit erfolgt. Jede Vorstellung, die gesondert hervortritt, und nicht blos als Theil einer andern, mit der sie verschmolzen ist, uns zum Bewusstsein kommt, zeigt uns in dem Vorgestellten, was dieses nun seinem näheren Inhalt nach sei, einen einheitlichen Gegenstand: dieses bestimmte Ding, diesen Vorgang, diese Eigenschaft, dieses Verhältniss, diesen Begriff u. s. w. Jeder weitere Vorstellungsakt liefert einen weiteren Gegenstand, der als etwas einheitliches, von allem andern verschiedenes vorgestellt wird: durch jede einzelne Vorstellung wird uns eine Einheit, durch die Wiederholung der Vorstellungsakte eine Vielheit gegeben. Wird die Vielheit begrenzt, eine Reihe von Einheiten zu einer höheren Einheit zusammengefasst, so erhalten wir eine Zahl. Diese Reihenbildung vollzieht sich zuerst immer an konkreten Gegenständen, und zwar an solchen, die sich ähnlich genug sind, um von ihren individuellen Verschiedenheiten absehen, sie alle unter die gleiche allgemeine Vorstellung subsumiren zu können, wie z. B. die zehen Finger: das Zählen und Rechnen mit benannten Zahlen ist früher, als das mit unbenannten. Erst von dem Gezählten werden die einzelnen Zahlen, Zwei, Drei, Vier u. s. f., abstrahirt, erst aus diesen der allgemeine Begriff der Zahl; und in Folge einer weiteren Abstraktion werden die Zahlen durch solche Vorstellungen ersetzt, welche nicht eine bestimmte Zahlgrösse, sondern nur bestimmte Zahlenverhältnisse in einer für die verschiedensten Werthe gültigen Weise ausdrücken, wie die durch die algebraischen Zeichen angedeuteten Begriffe. So wenig aber hiernach die Zahlvorstellung unmittelbar für eine apriorische Vorstellung gelten kann, so ist sie doch eine nach apriorischen Gesetzen gebildete Vorstellung; denn nur die Einheit des vorstellenden Subjekts setzt es in den Stand, sich die Vorstellung einheitlicher Gegenstände zu bilden, verschiedene Gegenstände von einander zu unterscheiden, und die

unterschiedenen auf's neue zur Einheit zusammenzufassen, sie zu zählen. Die Zahlen und Zahlenverhältnisse sind der Ausdruck von Gesetzen, nach denen wir bei allen unsern Vorstellungsakten verfahren; und nur weil sie diess sind, kann es von ihnen, wiewohl sie zunächst von dem Gezählten abstrahirt sind, doch eine apriorische, in ihrem Verfahren und in ihren Ergebnissen von der Erfahrung unabhängige Wissenschaft geben. Die Arithmetik beweist die Wahrheit der Voraussetzungen, von denen sie ausgeht, und aus denen sie ihre Sätze ableitet, nicht auf induktivem Wege, durch Beobachtung und Experiment; dieselbe gründet sich vielmehr wesentlich darauf, dass keiner, der sich Zahlvorstellungen bildet, sie nach andern, als den von ihr angenommenen Gesetzen bilden kann: sie ist eine apriorische Wissenschaft, nicht weil sie aus apriorischen Anschauungen oder Begriffen, sondern weil sie aus den apriorischen Bedingungen der Erfahrung, aus apriorischen Vorstellungsgesetzen, mit Nothwendigkeit hervorgeht.

Aehnlich verhält es sich mit der Zeitvorstellung. Die Zeit ist die allgemeine Form aller Veränderung, alles Geschehens. Wo wir eine Veränderung wahrnehmen, unterscheiden wir das Spätere von dem Früheren, wir erhalten die Anschauung eines zeitlichen Verlaufs. Indem man verschiedene Vorgänge hinsichtlich ihrer Dauer vergleicht, ergeben sich zunächst einzelne, konkrete Zeitbestimmungen, wie Tag, Nacht, Monat u. s. w. Aus diesen konkreten Zeitbestimmungen wird der allgemeine Begriff der Zeit abstrahirt. Versteht man daher unter einer apriorischen Vorstellung eine solche, die ohne Beihülfe der Erfahrung gebildet wird, so kann man die Vorstellung der Zeit nicht als eine apriorische bezeichnen. Aber die Wahrnehmungen, aus denen sie hervorgeht, sind selbst an gewisse apriorische Bedingungen geknüpft. Die Anschauung einer Veränderung entsteht uns nur dadurch, dass wir die aufeinanderfolgenden Zustände des Gegenstandes, der sich verändert, mit einander vergleichen, sie von einander unterscheiden, und in dieser Unterscheidung als Zustände Eines und desselben Dinges zusammenfassen. Um z. B. die Bewegung eines Körpers wahr-

zunehmen, müssen wir die Orte, in denen er sich später befindet, mit denen vergleichen, in denen er vorher war, und mit der Unterscheidung dieser Orte muss sich zugleich der Gedanke verbinden, dass es derselbe Körper sei, der erst in A, dann in B, dann in C u. s. f. war. Es liegt nun am Tage, dass uns diese Vergleichung nicht möglich wäre, wenn entweder kein Wechsel der Vorstellungen in uns stattfände, oder wenn wir andererseits die wechselnden Vorstellungen in der Erinnerung festzuhalten nicht im Stand wären. In jenem Fall könnten wir sie nicht vornehmen, weil in unserer Vorstellung von den Dingen sich nichts verändert hätte, weil uns mithin gar keine von einander verschiedenen Erscheinungen als Stoff der Vergleichung gegeben wären; in diesem nicht, weil wir beim Eintreten der späteren Vorstellungen die früheren vergessen hätten, weil also zwar ein Wechsel der Erscheinungen stattfände, aber diese aufeinanderfolgenden Erscheinungen nicht zusammengebracht, nicht aneinander gemessen und als verschiedene in der Form der Aufeinanderfolge zusammengeschaut werden könnten. Ist nun auch der Wechsel der Vorstellungen schon durch den der äusseren Eindrücke gegeben, so beruht doch das Festhalten der wechselnden Vorstellungen in der Erinnerung auf der psychischen Natur des Menschen; und ebenso rührt es von ihr her, dass sich uns die wechselnden Vorstellungen in eine Zeitreihe ordnen. Indem wir das, was nur noch in unserer Erinnerung fortdauert, und das, was unsere Phantasie von der Zukunft vorwegnimmt, an gewissen Kennzeichen von dem Gegenwärtigen unterscheiden, können wir das eine mit dem andern nicht zu Einer Vorstellung zusammenfassen, es fällt uns daher in eine Reihe aufeinanderfolgender, aber durch die Einheit ihres Subjekts verknüpfter Erscheinungen auseinander, gewährt uns das Bild eines zeitlichen Verlaufs.

Ueber die Entstehung der Raumvorstellung sind die Ansichten noch immer sehr getheilt. Während von der einen Seite Kant's Behauptung, dass sie eine „reine" oder apriorische Anschauung sei, nicht blos festgehalten, sondern nicht selten

auch so verstanden wird, als sei uns das Bild oder der Begriff des Raumes unabhängig von der Wahrnehmung der Dinge im Raume gegeben, suchen andere nachzuweisen, wie sie sich auf rein empirischem Wege Schritt für Schritt aus dem Zusammentreffen gewisser Sinneseindrücke und Sinnesempfindungen bilde; eine dritte Ansicht endlich behauptet, von diesen beiden abweichend, die räumliche Ausdehnung werde ebenso unmittelbar, wie das Licht oder die Töne, durch die Empfindung wahrgenommen. Bei dieser letzteren Annahme müsste nun freilich von der Raumempfindung das gleiche gelten, was sich uns schon oben hinsichtlich der Sinnesempfindung im allgemeinen ergeben hat: die Raum*vorstellung* wäre zwar aus der Erfahrung geschöpft, aber dass sich uns die Dinge, die uns räumlich ausgedehnt erscheinen, unter dieser Form darstellen, diess wäre ebenso in der Natur unserer Sinnlichkeit begründet, wie es in ihr begründet ist, dass Aetherschwingungen in uns Lichtempfindungen und Luftschwingungen Tonempfindungen erregen; was dieser eigenthümlichen Empfindung objektives entspricht, wäre erst zu untersuchen. Allein als etwas unseren Sinnen *unmittelbar* gegebenes, eine einfache Sinnesempfindung, lässt sich die Raumvorstellung schon desshalb nicht betrachten, weil sich kein Sinn aufweisen lässt, dessen eigenthümliche Thätigkeitsform sich in ihr ebenso ausdrückte, wie die des Gesichts in Lichtempfindungen, des Tastsinns in Druckempfindungen u. s. w. Jeder von unseren Sinnen hat seine specifische Sinnesenergie, d. h. er vermittelt uns Empfindungen einer bestimmten Art, welche an diese bestimmten Organe, mit Ausschluss aller andern, geknüpft sind; Raumvorstellungen dagegen erhalten wir, wenn auch nicht alle unsere Sinne schon bei ihrer ersten Entstehung betheiligt sind, doch jedenfalls durch mehrere derselben: durch das Gesicht, den Tastsinn, die Bewegungsgefühle. Nun kann es zwar geschehen, dass uns durch Ein und dasselbe Sinnesorgan Empfindungen geliefert werden, die uns qualitativ verschieden erscheinen, wenn sie sich auch vielleicht schliesslich auf gleichartige Vorgänge in den Organen zurückführen lassen, wie

z. B. die Druckempfindungen und Temperaturempfindungen; aber dass auch umgekehrt verschiedene Sinne regelmässig die gleichen Empfindungen hervorrufen sollten, dass mit andern Worten die specifische Energie eines Sinnes mit der eines andern zusammenfallen sollte, diess widerspricht nicht allein aller sonstigen Analogie, sondern es widerspricht auch sich selbst. Denn wenn die Reizung jedes Nerven eigenthümliche Empfindungen hervorruft, die des Sehnerven Lichtempfindungen, des Gehörnerven Tonempfindungen u. s. w., so muss diess in dem Bau dieser Nerven, insbesondere ihrer Endapparate, begründet sein; sind aber diese von so verschiedener Beschaffenheit, so lässt sich nicht annehmen, dass sie auch wieder Eine und dieselbe Empfindung, die Raumempfindung, unmittelbar bewirken könnten. Auch an sich selbst kann aber die Raumanschauung nicht unmittelbar in der Empfindung gegeben sein. Denn die Vorstellung des räumlich Ausgedehnten entsteht uns nur dadurch, dass wir mehrere Punkte durch Linien, mehrere Linien durch die Vorstellung der zwischen ihnen liegenden Flächen, mehrere Flächen durch die des Körpers, den sie begrenzen, verbinden; die einfache Licht- oder Druckempfindung aber ist eine punktuelle: nur wenn verschiedene Stellen der Haut oder der Netzhaut gereizt werden, erhalten wir das Bild einer Raumgrösse; diese Vorstellung beruht daher auf einer Combination mehrerer Empfindungen, die Gesetze, nach denen sie gebildet wird, sind nicht Empfindungs- sondern Anschauungsgesetze. Eben hierauf gründet sich auch der Unterschied zwischen dem Verfahren der Geometrie und dem der Physik. Die Physik untersucht das, was uns in der Empfindung gegeben wird, seinem Inhalt nach; sie fragt nach den Dingen und Vorgängen, welche unsern Sinnesempfindungen, den Licht-, Ton-, Temperaturempfindungen u. s. w. als ihr Gegenstand, ihre objektive Ursache, zu Grunde liegen, sucht die Beschaffenheit und die Gesetze derselben auszumitteln. Sie kann daher nur von den Einwirkungen, in denen dieses Gegenständliche sich uns kund gibt, von der Erfahrung, ausgehen; ihre Werkzeuge bestehen in der Beobachtung und dem Versuch, ihr

Verfahren ist das induktive, und auch ihren Deduktionen und Berechnungen kann sie nur solche Begriffe zu Grunde legen, die sie auf induktivem Wege gewonnen hat. Die Geometrie dagegen bedient sich, wie die reine Mathematik überhaupt, eines andern Verfahrens: sie gründet ihre Sätze nicht auf die Beobachtung, sie beweist z. B. den Satz über die Winkelsumme der Dreiecke nicht durch die Messung möglichst vieler Dreieckswinkel, den pythagoreischen Lehrsatz nicht durch die Messung möglichst vieler Quadrate aus den Seiten rechtwinkliger Dreiecke (die vielmehr in vielen Fällen sogar unmöglich ist), sondern sie construirt die Figuren, und zeigt, dass aus den Bedingungen, unter denen sie construirt werden, gewisse Folgerungen mit Nothwendigkeit hervorgehen: sie verfährt nicht induktiv, sondern deduktiv. Und sie verfährt so nicht desshalb, weil ihre Voraussetzungen durch eine allgemeine, jedem von Kindheit an zugängliche Erfahrung, vermöge einer natürlichen Induktion, so bekannt und so unzweifelhaft festgestellt sind, dass sie der Bestätigung durch die Beobachtung nicht mehr bedürfen. Denn die geometrischen Figuren und ihre Elemente kommen nicht allein genau so, wie der Geometer sie bestimmt, in der Natur überhaupt nicht vor; sondern auch solche Dinge, von denen sie abstrahirt sein könnten, finden sich in ihr lange nicht so häufig, wie viele von den Erscheinungen, deren Wesen und Gesetze der Physiker trotz ihres alltäglichen Vorkommens doch nur durch methodische Beobachtung und Experiment feststellen zu können überzeugt ist. Die Schwere, die Wärme, die Bewegung, der Unterschied des Flüssigen und des Festen, des Harten und des Weichen u. s. w. sind uns in der Erfahrung ungleich häufiger und unmittelbarer gegeben, als die senkrechte Linie, der Kreis, das Quadrat u. s. f. Nichtsdestoweniger macht die Physik jene immer auf's neue zum Gegenstand sorgfältiger Beobachtung, während die Geometrie von diesen voraussetzt, dass sie im Grunde jedermann schon bekannt seien, und eine einfache Erklärung ausreiche, um die Vorstellungen darüber, die alle gleicherweise schon haben, zur wissenschaftlichen Bestimmtheit zu erheben.

Diess ist offenbar nur desshalb möglich, weil uns die geometrischen Begriffe in anderer Weise entstehen, als die physikalischen; weil sie nicht ebenso, wie diese, eine Wirkung der Objekte auf unsere Empfindung ausdrücken, welche immer nur aus dem Eindruck, den wir erfahren, daher nur empirisch erkannt werden kann, sondern die Art und Weise, wie wir die Empfindungen zusammenfassen; weil es sich bei ihnen mit Einem Wort nicht um den Inhalt gewisser Sinnesempfindungen handelt, sondern um eine Form der sinnlichen Anschauung.

Die Raumvorstellung als solche, und die näheren Modificationen derselben sind uns allerdings trotzdem nicht angeboren; so wenig, als diess die Zeitvorstellung oder die Zahlvorstellungen oder irgend welche andere sind und sein können. Jene Vorstellungen sind vielmehr zunächst von den raumerfüllenden Gegenständen, den Körpern, abstrahirt; wir gewinnen sie, indem wir an diesen die Gestalt, die Art der Raumerfüllung, abgesehen von allen andern Eigenschaften derselben, in's Auge fassen, die Körpergestalten in ihre einfachsten Elemente zerlegen, und diese selbst auf den Raum, als den allgemeinen, sie alle umfassenden Begriff, zurückführen. Ebenso entsteht uns aber auch die Anschauung der Dinge im Raume nur allmählich aus gewissen Empfindungen, zunächst denen des Tastsinns, des Bewegungsgefühls und Gesichtssinns, und es ist ein grosses Verdienst der heutigen Sinnesphysiologie, dass sie den Weg, auf dem, und die Bedingungen, unter denen diese Anschauung sich bildet, zum Gegenstand mühsamer, scharfsinniger und fruchtbarer Untersuchungen gemacht hat. Wir selbst haben freilich von dieser Bildung der Raumvorstellungen keine unmittelbare Kenntniss; denn sie vollzieht sich so unbewusst und unwillkürlich, und in einer so frühen Periode unseres Lebens, in die keine Erinnerung zurückreicht, dass nur ihr Produkt, nicht sie selbst uns zur Anschauung kommt. Aber da uns die Vorstellung der Körper als raumerfüllender Gegenstände in der einfachen Empfindung (wie S. 506 f. gezeigt wurde) nicht gegeben ist, kann sie uns nur durch eine Verknüpfung gewisser Empfindungen, also nur auf Grund eines

empirisch gegebenen entstehen; es kann daher auch die Raumanschauung, welche in und mit der des Raumerfüllenden entsteht, und der Raumbegriff, welcher von jenem abstrahirt ist, nur aus der Erfahrung entspringen: dieser Begriff ist seinem nächsten Ursprung nach kein apriorischer, sondern ein empirischer Begriff. Allein diess schliesst nicht aus, dass die Anschauungen selbst, von denen er abstrahirt ist, nach apriorischen, in der Natur des anschauenden Subjekts begründeten Gesetzen gebildet werden. Da vielmehr die Zusammenfassung der Empfindungen unter der Form des Raumes nur durch die Vorstellungsthätigkeit des Subjekts zu Stande kommen kann, welches sie so zusammenfasst, so kann sie auch nur nach subjektiven Vorstellungsgesetzen zu Stande kommen: die Raumanschauung und der Raumbegriff sind empirischen Ursprungs, der Raum selbst dagegen ist, nach der subjektiven Seite betrachtet, eine apriorische Form der Verknüpfung gewisser Empfindungen, eine apriorische Anschauungsform. Aus diesem apriorischen Charakter der Raumvorstellung geht, wie schon S. 507 angedeutet wurde, das Verfahren der Geometrie hervor: die Beweiskraft ihrer Constructionen beruht so wenig, wie die der Rechnungen, auf Induktion, sondern darauf, dass nach den allgemeinen Gesetzen der Raumanschauung alle, die eine bestimmte geometrische Operation vornehmen, sie nur auf die gleiche Art vornehmen können, und daher alle durch die von ihnen vollzogenen Constructionen die gleichen Raumgebilde erhalten.

Wiewohl aber die Zusammenfassung des Gegebenen unter der Form des Raumes, der Zeit und der Zahl nach apriorischen Vorstellungsgesetzen und insofern mit psychologischer Nothwendigkeit erfolgt, machen uns doch die Anschauungen, die wir auf diesem Wege gewinnen, nicht den Eindruck einer nothwendigen, sondern nur den einer thatsächlichen Verknüpfung von Erscheinungen. Ein Gegenstand hat diese bestimmten Theile und Eigenschaften, ein Vorgang vollzieht sich in dieser Aufeinanderfolge seiner einzelnen Momente. Wenn uns die Eindrücke, aus welchen die Anschauung dieser Dinge und Vorgänge sich bildet, in dieser bestimmten Qualität, Stärke

und Ordnung treffen, können wir freilich keine andern als diese Wahrnehmungen erhalten; aber dass uns gerade diese und keine anderen Eindrücke, und dass sie uns in dieser und keiner anderen Ordnung gegeben sind, erscheint uns als zufällig: sowohl die einzelnen Erscheinungen als die Art ihrer Verknüpfung stellen sich uns als etwas dar, was zwar thatsächlich vorhanden ist, was aber auch anders sein könnte. Noch zufälliger erscheinen uns die Bilder, welche unsere Phantasie aus den uns durch frühere Wahrnehmungen gegebenen Stoffen zusammensetzt; wiewohl sie uns an sich selbst gleichfalls nach bestimmten psychologischen Gesetzen entstehen. Bei den Wahrnehmungen sind wir überzeugt, dass alle, denen die gleichen Objekte gegeben sind, auch die gleichen Wahrnehmungen haben; aber was für Objekte jedem entgegentreten, hängt nicht von den Gesetzen der Empfindung und Anschauung, sondern von äusseren Umständen ab, und erscheint desshalb als zufällig. Bei den Phantasiebildern ist nicht allein der Stoff, aus dem sie sich aufbauen, sondern auch die Art seiner Verknüpfung, für jeden von eigenthümlichen, in dieser bestimmten Combination bei keinem andern vorkommenden Bedingungen abhängig. Er hat nur die Erinnerungsbilder zur Verfügung, welche sich ihm nach Massgabe seiner bisherigen Erfahrungen und seiner Individualität eingeprägt haben; und seine Phantasie bringt dieselben in die Verbindung, welche sich nach den Gesetzen der Ideenassociation theils aus seinen früheren Wahrnehmungen und seinem bisherigen Vorstellungsverlauf, theils aus seiner Gefühlsweise und Stimmung, theils aus den jeweiligen äussern Veranlassungen ergibt. Die Phantasiebilder sind daher etwas ganz subjektives: sie sind nicht mit der Vorstellung verbunden, dass ihnen Gegenstände ausser uns entsprechen, und sie sind in jedem anders als in allen andern; während die Wahrnehmungen objektive Realität haben und die Gegenstände, auf welche sie sich beziehen, allen, die mit normalen Sinnen begabt sind, die gleichen Bilder liefern. Aber als etwas blos thatsächlich vorhandenes erscheinen diese wie jene; nur dass die einen nur

in dem vorstellenden Subjekt vorhanden sind, den andern ein Objekt ausser ihm entspricht.

Von beiden unterscheidet sich nun das Denken dadurch, dass es den Anspruch auf objektive Nothwendigkeit macht, dass es das Mannigfaltige der Erfahrung unter der Bestimmung der Nothwendigkeit verknüpft. Die Wahrnehmung zeigt uns immer nur ein Zusammensein oder eine Aufeinanderfolge von Erscheinungen; das Denken fügt dazu die Vorstellung ihres Zusammenhangs. Jene begnügt sich mit den Thatsachen, dieses fragt nach den Ursachen; und diesen Begriff mit den reinen Empirikern in jenen aufzulösen ist durchaus unstatthaft. Wenn wir von einer Ursache reden, so wollen wir damit nicht blos diejenige Erscheinung bezeichnen, auf die eine andere regelmässig folgt oder mit der sie regelmässig verknüpft ist. Der Tag folgt regelmässig auf die Nacht und die Nacht auf den Tag; aber der Tag ist nicht Ursache der Nacht und die Nacht nicht Ursache des Tages. Das Sinken des Thermometers und das Gefrieren des Wassers sind regelmässig verknüpft; aber doch ist keines von beiden Ursache des andern. Unter einer Ursache verstehen wir vielmehr dasjenige, durch welches ein anderes bewirkt wird, d. h. aus dem es mit Nothwendigkeit hervorgeht; unter einem Causalzusammenhang dasjenige Verhältniss verschiedener Dinge oder Vorgänge, vermöge dessen das eine aus dem andern oder beide aus einem dritten mit Nothwendigkeit folgen. Möchte man nun auch in diesem Verhältniss metaphysische Schwierigkeiten finden, oder möchte man glauben, die Ursachen der Dinge zu ergründen seien wir nicht im Stande, statt daher nach ihnen zu fragen, sollte sich unsere Wissenschaft darauf beschränken, die thatsächliche Verknüpfung der Erscheinungen zu beschreiben: immer wird man doch einräumen müssen, dass der Begriff der Ursache noch etwas anderes ausdrückt, als ein blos thatsächliches Verhältniss, dass wir diesen Begriff nur da anwenden, wo wir wirklich in dem einen den Grund des andern suchen.

Diess geschieht aber nicht blos in den Fällen, von denen der Begriff der Ursache zunächst abstrahirt ist: wenn wir von

Dingen oder Vorgängen reden, durch welche andere Dinge oder Vorgänge, oder von Kräften, durch welche gewisse Wirkungen hervorgebracht werden; sondern der Gedanke eines Causalverhältnisses liegt allen unsern Vorstellungen über einen objektiven Zusammenhang der Dinge zu Grunde. Wenn wir unsere Wahrnehmungen auf Dinge ausser uns beziehen, so kann diess nur dadurch geschehen, dass wir sie als eine Wirkung dieser Dinge betrachten. Denn da die Dinge selbst ausser uns bleiben, da uns in den Vorstellungen, deren Stoff die Empfindungen uns liefern, nicht die Dinge gegeben werden, sondern nur ihr Bild, so lässt sich schlechterdings kein anderer Weg denken, auf dem wir zur Anschauung der Dinge kommen könnten: diese Anschauung entsteht uns, wie diess schon Hume und Kant nachgewiesen haben, und unter den gegenwärtigen Forschern namentlich Helmholtz mit Recht annimmt, durch einen Schluss von der Wirkung auf die Ursache. Wir bemerken davon freilich nichts, wir glauben, die Dinge selbst seien unserem Auge oder unserer tastenden Hand unmittelbar gegeben; aber diess beweist nicht, dass unsere Denkthätigkeit bei der Bildung der Objektsvorstellungen nicht betheiligt ist, sondern nur, dass wir uns derselben in diesem wie in vielen anderen Fällen nicht bewusst sind, dass der Schluss, durch den jene Vorstellungen uns entstehen, ein unwillkürlicher und unbewusster ist. Wenn wir ferner einem Ding gewisse Eigenschaften beilegen, setzen wir voraus, dass die Erscheinungen, welche wir unter dem Begriff jener Eigenschaften zusammenfassen, von dem Ding hervorgebracht werden. Wenn wir z. B. einen Körper roth nennen, so heisst diess: er ist so beschaffen, dass er die Erscheinung des Rothen hervorbringt, rothes Licht reflektirt oder durchlässt; wenn wir sagen, Blei sei schwerer, als Wasser, so ist diess ein Ausdruck der Thatsache, dass es im Wasser sinkt, durch seine Bewegung nach unten das Wasser verdrängt. Alle Eigenschaftsbegriffe sind Causalbegriffe, sie drücken nichts anderes aus, als die Wirkungen gewisser Dinge, sofern diese Wirkungen als constante, aus der Natur der Dinge hervorgehende, betrachtet

werden. Aus Eigenschaftsbegriffen setzen sich aber unsere Art- und Gattungsbegriffe zusammen. Jeder dieser Begriffe bezeichnet eine Reihe von Eigenschaften, die bei einer kleineren oder grösseren Anzahl von Einzeldingen regelmässig in einer bestimmten Verbindung vorkommen; und wenn wir das Wesen eines Dinges durch Angabe seines Gattungsbegriffs bezeichnen, so wollen wir damit ausdrücken: durch dieses bestimmte Zusammentreffen gewisser Eigenschaften werde es zu dem, was es ist. Allen unseren Aussagen über das Wirkliche liegen schliesslich (wie diess nach Hume namentlich Schopenhauer erkannt hat) Causalvorstellungen zu Grunde: alle Kategorieen der Objektivität sind bestimmte Anwendungen oder Modificationen der Kategorie der Causalität.

Wie entsteht uns nun aber der Begriff der Causalität selbst? Oder wenn dieser Begriff als solcher, wie jeder allgemeine Begriff, von bestimmten Erfahrungen abstrahirt ist, wenn uns zuerst nur konkrete Causalverhältnisse gegeben sind, einzelne Fälle von Erscheinungen, die uns den Eindruck eines Causalzusammenhangs machen, wenn wir dann aus diesen zunächst specielle Causalbegriffe ableiten, und nur allmählich zu umfassenderen, und schliesslich zu dem allgemeinen Begriff der Causalität aufsteigen: wie kommen wir ursprünglich dazu, irgend welche Erscheinungen unter dem Gesichtspunkt der Causalität aufzufassen, irgend welche Dinge und Vorgänge in das Verhältniss der Ursache und Wirkung zu setzen? Die Veranlassung dazu liegt natürlich immer in den näheren Umständen eines gegebenen Falls. Wir beziehen unsere Empfindungen auf Gegenstände ausser uns, weil sie uns etwas neues, aus unsern bisherigen Vorstellungen nicht zu erklärendes, bringen, und weil sie uns dieses so unwiderstehlich aufdrängen, dass wir es nicht aus unserer eigenen Thätigkeit abzuleiten wissen. Wir betrachten eine Erscheinung als Ursache einer andern, weil unsere Erfahrung uns gezeigt hat, dass die erste der zweiten immer vorangieng und die zweite nie ohne diese Bedingung vorkam; oder wir schliessen vielleicht auch aus der gleichen Wahrnehmung unter Umständen, dass beide

eine gemeinsame Ursache haben. Wir legen einem Ding gewisse Eigenschaften bei, weil wir die ihnen entsprechenden Erscheinungen immer mit ihm verknüpft fanden u. s. w. Allein damit ist die Frage nicht beantwortet: was uns bestimmt, aus diesem thatsächlich Gegebenen auf gewisse Ursachen und ursächliche Verbindungen zu schliessen, was für uns der allgemeine Grund der Causalverknüpfung überhaupt ist? In der Erfahrung als solcher, in dem, worüber uns die Wahrnehmung für sich allein unterrichtet, kann er nicht liegen. Denn die Erfahrung in diesem Sinn zeigt uns, wie schon Kant bemerkt hat, zwar ein Geschehen, aber das unterscheidende Merkmal des Causalitätsverhältnisses, die Nothwendigkeit dieses Geschehens, fehlt ihr, sie sagt uns höchstens, dass in allen bis jetzt beobachteten Fällen unter gewissen Umständen ein gewisser Erfolg eingetreten sei; dass er dagegen durch dieselben bedingt gewesen sei, dass er unter diesen Bedingungen habe eintreten müssen, und daher unter den gleichen Bedingungen in allen Fällen überhaupt in der gleichen Art eintreten werde, diess sagt uns die blosse Wahrnehmung nicht, wie oft und wie gleichmässig sie sich auch wiederhole, und sie kann es uns nicht sagen, weil es an sich selbst gar kein Gegenstand der Wahrnehmung ist, sondern ein Gedanke, den wir zu der Wahrnehmung hinzubringen. Andererseits kann aber nicht allein der Begriff der Causalität, wie bemerkt, kein apriorischer, von der Erfahrung unabhängiger Begriff sein, sondern auch das Causalitätsgesetz kann uns nicht *a priori*, als ein angeborenes Denkgesetz, gegeben sein. Denn apriorisch oder angeboren sind nur die Gesetze unserer eigenen Geistesthätigkeit, da sich diese aus unserer geistigen und körperlichen Natur ergeben. Die Gesetze des objektiven Geschehens dagegen, die, von welchen die Vorgänge ausser uns abhängen, entspringen nicht aus unserer Natur, sondern aus der Natur der Dinge, für die sie gelten. Uns können weder diese Gesetze selbst noch die Kenntniss derselben *a priori* inwohnen; sie können uns nur aus der Erfahrung bekannt werden. Das Causalitätsgesetz aber gehört zu diesen objektiven Gesetzen: es

enthält nicht blos eine Aussage über die Beschaffenheit und die Bedingungen unserer Denkthätigkeit, sondern eine Aussage über die Gründe und den Zusammenhang der Dinge überhaupt; es kann von uns daher nicht durch blosse Selbstbeobachtung, sondern nur dadurch gefunden werden, dass mit dieser die Beobachtung der Aussenwelt im weitesten Umfang sich verbindet. Ist es nun aber doch in der unmittelbaren Beobachtung als solcher, wie wir gesehen haben, nicht gegeben, so bleibt nur übrig, dass es mittelbar aus ihr entspringe. Es ist weder ein apriorisches Gesetz unseres Denkens noch eine Thatsache der Erfahrung; sondern es wird aus der Erfahrung dadurch gewonnen, dass wir dieselbe nach einem apriorischen Denkgesetz beurtheilen. Dieses Denkgesetz aber ist das des Grundes. Wenn das Denken überhaupt darin besteht, dass das gegebene Mannigfaltige unter der Bestimmung der Nothwendigkeit verknüpft, der Zusammenhang desselben erkannt wird (vgl. S. 512), so ist die negative Bedingung dieser Verknüpfung die, dass die Vorstellungen, welche verknüpft werden sollen, dieser Verknüpfung nicht widerstreiten, dass sie sich nicht ausschliessen, sich nicht widersprechen; und es lässt sich insofern das allgemeinste negative Gesetz des Denkens in dem Satze des Widerspruchs, d. h. in dem Satz aussprechen: „Widersprechendes kann nicht zur Einheit des Gedankens zusammengefasst werden.“ Seine allgemeinste positive Bedingung dagegen liegt darin, dass die Verknüpfung des Mannigfaltigen, in welcher das Denken besteht, eine nothwendige, dass sie durch den Inhalt der zu verknüpfenden Vorstellungen gefordert sei; und diess wird dann der Fall sein, wenn die eine von diesen Vorstellungen ohne die andere sich nicht vollziehen, sich nicht vollständig ausdenken lässt, wenn aus der einen die andere mit Nothwendigkeit hervorgeht: wenn jene der Grund ist, diese die Folge. Das allgemeinste positive Denkgesetz drückt daher der Satz aus: „jede gedankenmässige Verknüpfung eines Mannigfaltigen erfolgt im Verhältniss des Grundes und der Folge,“ jeder Fortgang des Denkens ist an den Zusammenhang von Grund und Folge geknüpft. Aus

diesem Denkgesetz entspringt dann freilich, als die Bedingung seiner Anwendbarkeit, die Voraussetzung, dass auch unter den Dingen und Vorgängen, welche den Gegenstand unseres Denkens bilden, ein Zusammenhang stattfinde, der von dem einen auf das andere zu schliessen erlaubt; und diess ist nicht möglich, wenn sie nicht mit einander in Causalzusammenhang stehen. Denn eines lässt sich aus dem andern nur dann erschliessen, wenn es so nothwendig mit ihm verknüpft ist, dass jenes überall ist, wo dieses sich findet; und eine solche Verknüpfung findet nur dann statt, wenn jenes von diesem als seine Ursache (oder eine seiner Ursachen) vorausgesetzt wird, oder wenn es als seine Wirkung aus ihm folgt, oder wenn es zugleich mit ihm aus einer gemeinsamen Ursache hervorgeht. Die Annahme eines Causalzusammenhangs unter den Dingen ist insofern allerdings eine unmittelbare Folge des Denkgesetzes, welches der Satz des Grundes ausdrückt; was Gegenstand unseres Denkens werden soll, von dem müssen wir voraussetzen, dass es mit anderem von uns gedachtem in einem Causalzusammenhang stehe, und wir müssen desshalb schliesslich zwischen allem Denkbaren, oder was dasselbe, zwischen allem Wirklichen, einen solchen Zusammenhang voraussetzen. Aber diese Folgerung ergibt sich doch erst dadurch, dass wir das Gesetz des Grundes auf ein Gegenständliches anwenden, das letztere nach jenem Gesetz beurtheilen; und da uns nun ein Gegenständliches nur in der Erfahrung gegeben ist, lässt sich das Gesetz der Causalität nicht unmittelbar als ein apriorisches Gesetz, sondern nur als die Folge eines apriorischen Gesetzes in dessen Anwendung auf die Erfahrung auffassen.

Diese Anwendung bezieht sich nun auf alle Erfahrungen ohne Ausnahme: alles, was uns in der Erfahrung gegeben oder aus der Erfahrung erschlossen werden kann, müssen wir nach dem Gesetz des Grundes beurtheilen und daher in einen Causalzusammenhang mit anderem stellen. Aber über die nähere Beschaffenheit dieses Zusammenhangs bestimmt das Causalgesetz in dieser seiner Allgemeinheit noch nichts; diese lässt sich vielmehr erst auf Grund der wirklichen Erfahrung aus-

mitteln. Alle unsere Causalbegriffe, und somit alle unsere Annahmen über die objektive Beschaffenheit der Dinge, sind Hypothesen, durch welche wir uns die uns in der Erfahrung gegebenen Erscheinungen zu erklären suchen. Ebendesshalb ist aber auch ihr näherer Inhalt ganz und gar durch die empirische Erforschung des Wirklichen bedingt. Nur an der Hand der Erfahrung, nicht durch allgemeine Folgerungen aus dem Causalgesetz, kam man dazu, die verschiedenen Arten des Causalzusammenhangs (worüber S. 15 f.) zu unterscheiden, die anfängliche Personification aller wirkenden Kräfte (vergl. S. 37 ff.) zu berichtigen; nur auf sie können auch alle allgemeinen Aussagen über die Natur und die Wirkungsart der Ursachen sich stützen: wir werden sie blos in dem Fall für unbedingt richtig halten können, wenn sich alles Gegebene aus ihnen erklären lässt; in demselben Masse dagegen, wie sich etwas zeigt, was dieser Erklärung widerstrebt, müssen wir ihren Geltungsbereich einschränken und den Causalitätsbegriff als solchen, der auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht, modificiren.

Je vollständiger man sich nun die subjektiven Bedingungen vergegenwärtigt, an die alle unsere Vorstellungen geknüpft sind, um so mehr steigt das Gewicht der Kantischen Zweifel an der Möglichkeit eines objektiven, über die blosse Erscheinung hinausführenden Wissens; und es fragt sich, ob es einen Weg gibt, Kant's Folgerungen zu entgehen. Dem, was hierüber schon S. 492 ff. bemerkt ist, mag hier noch folgendes beigefügt werden.

Jener Zweifel gründet sich im allgemeinen auf die Subjektivität der Vorstellungsformen, unter denen wir die Dinge auffassen. Indessen findet dieser Grund nicht auf alle apriorischen Elemente unserer Vorstellungen die gleiche Anwendung. Von den allgemeinen Denkgesetzen können wir unmöglich annehmen, dass sie nur subjektive Bedeutung haben, auf die Dinge dagegen nicht anwendbar seien. Wenn es uns unmöglich ist Widersprechendes zusammenzu*denken*, so ist es uns auch unmöglich zu glauben, dass Widersprechendes zusammen-

sein könne; d. h. wir sind durch die Natur unseres Denkens genöthigt, das Zusammensein des Widersprechenden für unmöglich zu erklären, und die Behauptung, dass es dennoch möglich sei oder sein könnte, hebt sich selbst auf. Nur dann könnten wir diese Behauptung nicht abweisen, wenn uns die thatsächliche Wirklichkeit dessen nachgewiesen würde, was unser Denken für unmöglich zu erklären genöthigt ist; was aber freilich einem Verzicht auf allen Verstandesgebrauch gleichkäme. Aber wie sollte jener Nachweis geführt werden, und wie lässt es sich denken, dass er jemals geführt werden könnte? da ja das, was uns nach einem allgemeinen Denkgesetz als unmöglich erscheint, niemals von uns als wirklich anerkannt werden kann. Das gleiche gilt aber auch von dem positiven Grundgesetz unseres Denkens. Wenn wir durch die Natur desselben genöthigt sind, unsere Gedanken in dem Verhältniss des Grundes und der Folge zu verknüpfen, so sind wir auch zu der Annahme genöthigt, dass diesem Verhältniss in der gegenständlichen Welt das der Ursache und Wirkung entspreche; denn ohne diese Annahme wäre es uns unmöglich, jemals von dem einen auf das andere zu schliessen, einen Zusammenhang unserer Gedanken herzustellen. Ob dieser Schluss in einem gegebenen Fall materiell richtig ist, ob die Ursachen und Causalzusammenhänge für diesen Fall richtig erkannt sind, ja ob es überhaupt möglich ist, sie zu erkennen, diess lässt sich allerdings nur nach weiteren Erwägungen entscheiden; die allgemeine Voraussetzung dagegen, dass eine Causalverknüpfung unter den Dingen wirklich bestehe und nicht erst von uns in sie hineingelegt werde (gesetzt auch, ihre nähere Beschaffenheit müsste uns durchaus unbekannt bleiben), können wir desshalb nicht bezweifeln, weil mit ihr jede Möglichkeit des Denkens aufgehoben würde. Auch Kant, der sie zu bezweifeln versucht hat, konnte diesen Zweifel nicht durchführen. Wenn er von unserer Vorstellungsthätigkeit als der unsrigen redet, führt er die Vorstellungen auf das Ich als ihre Ursache zurück; wenn er in der Einheit des Selbstbewusstseins die Wurzel der apriorischen Denkformen (der Kategorieen) erkennt, behandelt

er jenes als die Ursache, diese als die Wirkung; wenn er das Ding-an-sich für den realen Hintergrund der Erscheinungen erklärt, schliesst er von den letztern auf das erstere nach der Kategorie der Causalität; verwickelt sich aber ebendamit in den Widerspruch, den ihm schon gleichzeitige Gegner so scharf vorgerückt haben, dass er diese Kategorie auf das Ding an sich anwendet, während er doch die Anwendbarkeit aller Kategorieen grundsätzlich auf die Erscheinung beschränkt wissen will.

Ebensowenig, wie die Geltung der allgemeinen Denkgesetze, lässt sich die Wahrheit derjenigen Thatsachen bezweifeln, welche uns in unserem Selbstbewusstsein als solchem gegeben sind. Es wäre widersinnig zu sagen: ich zweifle, ob ich existire; so verwickelt auch die Frage nach dem eigentlichen Wesen des Subjekts sein mag, das sich selbst als Ich fühlt und anschaut. Es wäre der gleiche Widerspruch, zu fragen, ob die Vorstellungen, Gefühle, Willensakte wirklich in uns sind, die wir zu haben glauben; da in diesem Fall das „Sein" gar nichts anderes bedeutet, als „im Bewusstsein Gesetztsein". Ueber die Wahrheit, die Deutlichkeit, die letzten Gründe seiner Vorstellungen, über die Lauterkeit, die Kräftigkeit, die Dauerhaftigkeit, die Motive seiner Empfindungen und Entschlüsse kann man sich täuschen, aber nicht über ihr Vorhandensein. Wenn jemand etwas zu sehen glaubt, so ist es gewiss, dass ihm dieses Bild vor der Seele steht; gesetzt auch, es entspräche demselben gar kein Gegenstand ausser ihm. Wenn jemand Schmerz oder Lust zu empfinden meint, so empfindet er sie auch; so wenig er vielleicht zu dem einen oder dem andern Grund haben mag. Wenn jemand den Entschluss fasst, etwas zu thun oder zu lassen, so ist es zwar sehr möglich, dass er diesem Entschluss nicht treu bleibt; aber in dem Moment, in dem er denselben gefasst zu haben überzeugt ist, hat er ihn auch gefasst, nur nicht so kräftig und beharrlich, wie er sich zutraut. Die Thatsächlichkeit der inneren Vorgänge, die unser Selbstbewusstsein uns ankündigt, lässt sich nicht anfechten, so fraglich auch diejenigen Momente derselben

sein mögen, welche nicht unmittelbar in's Bewusstsein eintreten, sondern aus den wirklichen Bewusstseinserscheinungen erst erschlossen, oder zur Vervollständigung derselben hinzugedacht werden.

Schon hieraus folgt nun auch die objektive Wahrheit derjenigen Anschauungsformen, welche sich auf die inneren so gut, wie auf die äusseren Wahrnehmungen beziehen. Wenn es unläugbar ist, dass wir in unserer Vorstellung verschiedene Gegenstände unterscheiden, so ist es auch unläugbar, dass uns wenigstens in den Bildern dieser Gegenstände eine Vielheit, und somit ein Zählbares, gegeben ist; wie andererseits die Einheit des Selbstbewusstseins beweist, dass es wirklich ein Einheitliches, als Einzelwesen von anderem unterschiedenes, gibt. Ebenso lässt sich die Thatsache der Veränderung durch die Vorstellung derselben unmittelbar erweisen; denn die Vorstellung der Veränderung kann uns nur durch die Veränderung unserer Vorstellungen entstehen: so lange sich in diesen nichts ändert, können wir auch nicht die Vorstellung erhalten, als ob sich irgendwo etwas verändert hätte. (Vgl. S. 504.) Verändern sich aber unsere Vorstellungen, so ändert sich auch der Zustand des vorstellenden Subjekts. Die Veränderung ist also kein blosser Schein. In und mit der Veränderung ist aber die Zeit gegeben: eine ausserzeitliche Veränderung ist gerade so unmöglich, als eine Materie, die keinen Raum einnimmt. Ist mithin die Veränderung real, so ist es auch die Zeit; und wenn jene wenigstens als psychologische Thatsache zugegeben werden muss, muss man auch die Wirklichkeit der Zeit zugeben. Kant's Zweifel, ob wir wirklich in der Zeit leben, oder ob uns unser Leben nur als ein Zeitleben erscheine, übersieht, dass in diesem Fall das Objekt, das erscheint, und das Subjekt, dem es erscheint, Ein und dasselbe ist; dass die Vorstellungsakte, durch welche die Erscheinungen als solche entstehen, reale Vorgänge in dem vorstellenden Subjekt, und die Formen, unter denen es sich erscheint, reale Formen dieser Vorgänge sind. Muss aber die Wirklichkeit der Vielheit und der Veränderung zunächst für unser eigenes Seelenleben an-

erkannt werden, so lässt sie sich auch hinsichtlich der Aussenwelt nicht bestreiten. Denn wer überhaupt eine Aussenwelt annimmt, der muss auch zugeben, dass unsere äusseren Wahrnehmungen ihren Inhalt äusseren Eindrücken zu verdanken haben; wie sich diess auch an ihnen selbst leicht nachweisen lässt, da aus den allgemeinen subjektiven Formen und Bedingungen der Wahrnehmung (wie schon S. 499 bemerkt wurde) ihr bestimmter Inhalt sich nicht erklären, aus dem Vermögen, zu sehen und zu hören, das, was ich in diesem gegebenen Zeitpunkt sehe, sich nicht ableiten lässt, die neuen Anschauungen, die unsere Wahrnehmungen uns bringen, sich nicht für ein Erzeugniss unseres bisherigen Vorstellungsverlaufs halten lassen. Stammt aber der Inhalt der Wahrnehmungen von dem Eindruck der Dinge her, die wir wahrnehmen, so muss auch die Mannigfaltigkeit dieses Inhalts von der Mannigfaltigkeit der Eindrücke herrühren: wir hören nur desshalb verschiedene Töne und sehen nur desshalb verschiedene Gegenstände, weil unser Ohr und unser Auge bald von diesen bald von anderen Eindrücken berührt werden. Ebenso ändert sich der Inhalt unserer Wahrnehmungen nur desshalb, weil die äusseren Eindrücke wechseln. Der Eindrücke können es aber nur dann viele und verschiedene sein, wenn sie von verschiedenen Dingen ausgehen; die Eindrücke können nur dann wechseln, wenn diese Dinge sich verändern. Die Vielheit und Veränderung hat mithin ihren Sitz nicht blos in unserer Vorstellung, sondern ebenso in den Gegenständen, auf welche sie sich bezieht. Mit der Vielheit ist aber die Zahl, mit der Veränderung die Zeit unmittelbar gegeben. Und zwar unsere Zahl und unsere Zeit; denn niemand kann annehmen, dass es eine Vielheit geben könne, für die, beispielsweise, der Satz, dass zweimal zwei vier ist, oder ein Geschehen, für das der Unterschied von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht gälte, da diess der einfache Widerspruch wäre. Zahl und Zeit sind somit keine blos subjektiven Vorstellungsformen, sondern allgemeine Formen des Seins und Geschehens: Kant's transcendentaler

Idealismus ist an diesem Punkte so unhaltbar, als er sich uns hinsichtlich der allgemeinen Denkformen gezeigt hat.

Anders verhält es sich mit denjenigen Vorstellungen, die sich vermittelst der Empfindung auf äussere Gegenstände beziehen. Unsere Empfindungen zeigen uns, wie wir zugeben mussten, nicht die Dinge oder die Eigenschaften derselben als solche, sondern nur die Art, wie w i r, unter den Bedingungen unserer Organisation, von den Dingen afficirt werden; oder vielmehr nur die Art, wie wir auf gewisse Affectionen reagiren. Die Raumvorstellungen ergeben sich uns nur dadurch, dass wir gewisse Empfindungen in einer bestimmten Weise verknüpfen; sie drücken also zunächst gleichfalls nicht aus, wie die Dinge an sich selbst sind, sondern nur, wie sie dem Menschen erscheinen. Die einen wie die anderen sind das Ergebniss und der Ausdruck eines bestimmten Verhältnisses ihrer subjektiven und objektiven Faktoren; wie ist es möglich, die Elemente, aus denen sie zusammengesetzt sind, zu unterscheiden und zu sagen, wie sie abgesehen von dieser Verbindung beschaffen seien, wenn sie uns doch nur in derselben gegeben sind? Und gesetzt auch, wir erriethen diese ihre Beschaffenheit: wie wäre es möglich, die Richtigkeit unserer Vorstellungen von den Dingen zu beweisen, wenn uns doch die Dinge nie anders, als in den subjektiven Vorstellungsformen, zur Anschauung kommen, wenn wir also niemals in der Lage sein können, unsere Vorstellungen mit den Dingen als solchen zu vergleichen?

Es ist nun schon S. 493 bemerkt worden, dass diess nicht möglich sei, so lange wir einzelne Erscheinungen für sich betrachten, denn jede von diesen bezeichnet nur ein bestimmtes Verhältniss des Gegenstandes zu dem vorstellenden Subjekt; aus einer einzelnen Verhältnissbestimmung kann man aber niemals eine absolute Bestimmung ableiten: wenn man nur weiss, dass aus der Einwirkung von A auf B diese bestimmte Wirkung hervorgeht, so hat man noch nicht die Mittel, um zu bestimmen, wie A und B an sich selbst beschaffen sind. Aber eben dieses leistet unter Umständen die Vergleichung mehrerer Verhältnissbestimmungen, indem jede von diesen die

andern in einer bestimmten Beziehung ergänzt, von den Möglichkeiten, welche die letzteren offen lassen, einen grösseren oder kleineren Theil ausschliesst, und indem so vielleicht aus ihnen allen, wenn man sie zusammenfasst, die Ausschliessung aller Fälle bis auf Einen, die vollständige Bestimmung des Gegenstandes sich ergibt. Nach dem gleichen Gesichtspunkt ist auch die Frage über die Erkennbarkeit der Aussenwelt zu beurtheilen. Wenn wir durch denselben Sinn unter den gleichen Beobachtungsbedingungen Bilder der verschiedensten Gegenstände erhalten, wenn sich unserem Auge hier ein Berg zeigt, dort ein Fluss, unser Ohr bald das Rollen eines Wagens vernimmt, bald die Stimme eines Menschen, so kann der Grund dessen, wodurch diese Erscheinungen sich von einander unterscheiden, nicht in dem wahrnehmenden Subjekt, das sich zu ihnen allen gleich verhält, sondern nur in den wahrgenommenen Objekten seinen Grund haben. Wir erfahren also durch diese Vergleichung der Erscheinungen zunächst dieses, dass es Dinge gibt, die unseren Sinnen diese, und andere, die ihnen andere Bilder liefern. Wie diese Dinge an sich selbst beschaffen sind, erfahren wir nicht direkt; und wenn wir anfangs freilich glauben, sie seien genau so beschaffen, wie die Sinne sie uns darstellen, so überzeugt uns doch — auch abgesehen von allgemeinen Erwägungen, wie die oben angestellten — die Erfahrung selbst von dem Gegentheil: bald unwillkürlich, durch die Sinnestäuschungen, die wir als solche entdecken, ohne sie doch desshalb vermeiden zu können, bald in Folge der methodischen Untersuchungen, welche den Zweck haben, die unwissenschaftlichen Vorstellungen über die Aussenwelt zu berichtigen, und uns eine genauere Kenntniss dessen zu verschaffen, was unseren Wahrnehmungen als ihre objektive Ursache zu Grunde liegt. Aber jede Aufdeckung eines täuschenden Sinnenscheins ist auch ein Schritt zur Erkenntniss der Wahrheit, und je vollständiger es gelingt, aus unseren Vorstellungen über die Dinge alles das zu entfernen, was sich als Täuschung erweist und in Schwierigkeiten verwickelt, um

so näher werden wir einer wirklichen Kenntniss derselben kommen. Ich will diess noch etwas näher erläutern.

Alle unsere Objektsvorstellungen, sagte ich S. 518, seien Hypothesen, Vermuthungen über das Ansich dessen, was uns in der Wahrnehmung nur als Erscheinung gegeben ist. Jede Hypothese hat sich aber an der Erfahrung zu bewähren und sich durch sie berichtigen zu lassen. Sie ist für richtig zu halten, wenn sie uns über die Ursachen des Gegebenen eine Vorstellung liefert, welche dasselbe einerseits vollständig zu erklären im Stand ist, und andererseits durch keine Thatsache widerlegt wird. Wo diess bei einer sehr grossen Anzahl von Fällen zutrifft, und durch jede neue Erfahrung auf's neue bestätigt wird, da muss die Hypothese in dem gleichen Grade an Sicherheit gewinnen; und es kann auf diesem Wege für einzelne Hypothesen, wie z. B. das copernicanische System oder Newton's Gravitationstheorie, eine Wahrscheinlichkeit gewonnen werden, deren Abstand von der Gewissheit zu einem verschwindend kleinen geworden ist.

Die allgemeinen Denkgesetze nun und diejenigen Anschauungsgesetze, deren objektive Geltung schon aus der psychologischen Erfahrung hervorgeht, bedürfen dieser Probe nur insofern, als freilich keine Thatsachen vorliegen dürfen, durch die sie widerlegt würden; was aber auch nie der Fall sein wird oder sein kann. Sie sind keine Hypothesen, denn sie werden nicht zur Erklärung bestimmter Erscheinungen gebildet. Dagegen sind alle Annahmen über die Beschaffenheit der Körperwelt ebenso, wie die Vorstellungen vom Wesen der Seele, Hypothesen; denn wie diese die Ursache der Bewusstseinserscheinungen, so wollen jene die Ursache der Erscheinungen angeben, von denen die äussere Wahrnehmung uns unterrichtet. Eine solche Hypothese ist auch die Annahme der raumerfüllenden Masse und mit ihr die des Raumes. Sollte der Nachweis gelingen, dass dieser Begriff durch einen andern ersetzt werden könne, und dass sich der letztere besser eigne, die Erscheinung des räumlich Ausgedehnten zu erklären, so müssten wir ihn aufgeben; sollte es sich darthun lassen, dass der Raum

mit drei Dimensionen nur ein Specialfall eines Verhältnisses sei, das ausser ihm auch noch andere Fälle umfasse, so müssten wir ihn wesentlich umgestalten; und das gleiche müsste mit dem Begriff der Materie geschehen, wenn sich zeigen liesse, dass das Reale, dessen Einwirkung wir erfahren und auf eine Körperwelt zurückführen, mit Raumverhältnissen entweder überhaupt nichts zu thun habe, oder erst abgeleiteterweise und unter gewissen Bedingungen in dieselben eintrete.

Wie es sich nun hiemit verhalte, diess ist keine Frage der Erkenntnisstheorie mehr, sondern eine solche der Naturforschung und der Metaphysik. Jene muss sich begnügen, den Charakter dieser Frage zu bezeichnen und den Weg anzuzeigen, auf dem ihre Beantwortung allein versucht werden kann. Auch die Fragen der Erkenntnisstheorie konnten aber hier nicht erschöpfend behandelt, sondern es sollten nur die Andeutungen, welche ich hierüber früher gegeben habe, in möglichster Kürze weiter ausgeführt werden. Durch diese Beschränkung meiner Aufgabe, und durch die Umstände, welche mir dieselbe aufdrangen, verbot es sich von selbst, auf die zahlreichen Arbeiten, welche diesem Gebiete in den letzten Jahren so manche Förderung gebracht haben,*) näher einzugehen, und so mag mancher Satz in der vorstehenden Darstellung Einwürfen ausgesetzt zu sein scheinen, gegen die ihn eine ausführlichere Erörterung geschützt haben würde. So klar ich mir aber dieses Uebelstandes bewusst war, konnte ich ihm doch zur Zeit nicht ausweichen; wollte aber dennoch die Gelegenheit nicht unbenützt lassen, meine Stellung zu den erkenntnisstheoretischen Untersuchungen, deren Einfluss noch immer im Wachsen ist, und die Erwägungen, auf die sie sich gründet, wenigstens an den Hauptpunkten etwas genauer darzulegen.

---

*) Wie unter anderem, um das neueste zu nennen, die so eben erschienene scharfsinnige und gedankenreiche Schrift von K. Ch. Planck: Logisches Causalgesetz und natürliche Zweckthätigkeit.

XVI.

Ueber teleologische und mechanische Naturerklärung in ihrer Anwendung auf das Weltganze.

(Gelesen in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin 6. Januar 1876.)

Wenn der Mensch über die Gründe der Dinge nachzudenken beginnt, wenn ihm zuerst einzelne auffallendere Erscheinungen und mit der Zeit deren immer mehrere die Frage nach dem Warum aufdrängen, und zur Beantwortung dieser Frage die ersten Causalbegriffe gebildet werden, so leitet ihn hiebei zunächst durchweg die Analogie seines eigenen Wollens und Thuns. Denn wir selbst sind die einzige Ursache, deren Wirkungsweise uns unmittelbar, durch innere Anschauung, bekannt ist; von allem andern dagegen können wir wohl die Wirkungen wahrnehmen, über die Art und Weise dagegen, wie diese Wirkungen zu Stande kommen, und über den Zusammenhang derselben mit ihren Ursachen können wir uns nur durch Schlüsse aus den Thatsachen, nicht unmittelbar durch die Wahrnehmung der Thatsachen unterrichten. Daher kommt es, dass die Kinder alle Dinge, deren Wirkungen sie erfahren oder wahrnehmen, vorübergehend oder auch dauernd personificiren, jene Wirkungen so gut wie die willkürlichen Bewegungen des menschlichen Leibes für eine Willensäusserung halten; und dass ebenso auch die Menschheit in ihrem vieltausendjährigen Kindesalter die wirkenden Kräfte sich nur persönlich vorzustellen wusste, die ganze Natur sich von

menschenähnlichen Wesen erfüllt und beseelt dachte, die Himmelskörper und die Elemente, die Naturkräfte und die sittlichen Mächte als Götter anschaute.

Diese ältesten Causalvorstellungen mussten aber mit der Zeit nach zwei Seiten hin eine Umbildung erfahren, zu der die fortgesetzte Selbst- und Weltbeobachtung mit Nothwendigkeit hinführte. Einestheils nämlich liess sich der Unterschied zwischen den lebendigen und den leblosen Wesen unmöglich verkennen, mochte auch die Grenze zwischen beiden im einzelnen vielfach so unbestimmt bleiben, dass z. B. die Gestirne selbst unter den griechischen Philosophen von der Mehrzahl den ersteren zugezählt werden; und wenn man die Selbstbewegung des Lebenden von einer Seele herleitete, die der menschlichen mehr oder weniger ähnlich sein sollte, so stellte sich dagegen das Leblose als eine unbeseelte Masse dar, die nur mechanisch, theils durch ihre eigene Schwere oder Leichtigkeit, theils von aussen durch Druck oder Stoss bewegt werde. Je mehr andererseits die Menschen sich gewöhnten, ihr Leben einer festen Ordnung zu unterwerfen, ihre Handlungen mit vernünftiger Ueberlegung auf bestimmte Ziele zu lenken, um so undenkbarer musste es ihnen erscheinen, dass die menschenähnlichen Wesen, von denen man die Einrichtung der Welt herleitete, bei derselben nicht gleichfalls bestimmte Zwecke im Auge gehabt und alles Einzelne mit überlegener Weisheit auf diese Zwecke berechnet haben sollten; doppelt undenkbar, wenn alle jene Wesen zu Einer absoluten Intelligenz, Einem höchsten Gott zusammengefasst, oder einem solchen als die Organe seines Willens untergeordnet wurden; und auch bei denen, welche an die Stelle der Gottheit die Natur setzten, blieb doch in der Regel von dem Begriff, unter welchem die einheitliche Weltursache zuerst aufgefasst war, so viel zurück, dass der Natur gleichfalls die vollkommenste Weisheit zugeschrieben, und die Bethätigung dieser Weisheit in der vollendeten Zweckmässigkeit ihrer Werke erkannt wurde. So traten die zwei Richtungen der Naturerklärung, die mechanische und die teleologische, sich gegenüber; und wenn in der

unwissenschaftlichen Betrachtung der Dinge beide Standpunkte ohne eine klare Grenzbestimmung und Unterscheidung durch einander und neben einander her liefen, musste sich die Naturwissenschaft und die Philosophie eine bestimmtere Stellung zu diesem Gegensatz geben: sie musste entweder die eine auf Kosten der andern bevorzugen, oder beide in der Art verknüpfen, dass der Naturmechanismus nur das Mittel für die Erreichung der Naturzwecke sein sollte; oder sie konnte auch, wie Plato und Aristoteles, einen Theil der Erscheinungen teleologisch, einen andern mechanisch erklären, so dass die blinde Naturnothwendigkeit in der Regel zwar der zweckthätigen weltschöpferischen Vernunft dienen, ein andermal aber ihr auch widerstreben und die volle und reine Verwirklichung der Naturzwecke verhindern sollte.

So lange nun in einem Bildungskreise das theologische und theologisch-metaphysische Interesse überwiegt, der Sinn für Naturforschung dagegen verhältnissmässig schwach und die Naturkenntniss gering ist, wird die mechanische Naturerklärung von der teleologischen verdrängt werden; in demselben Masse dagegen, wie ein selbständiges naturwissenschaftliches Interesse erwacht, wird auch die Berechtigung und Bedeutung der mechanischen Naturerklärung stärker betont werden. Dem Mittelalter mochte es genügen, in der Welteinrichtung den Spuren der göttlichen Weisheit bewundernd nachzugehen: die Erklärung der Erscheinungen aus ihren natürlichen Ursachen lag ihm wenig am Herzen, und um in dieser Richtung etwas nennenswerthes zu leisten, fehlten ihm die Mittel. Kaum ist dagegen durch den Humanismus und die Reformation der Bann der mittelalterlichen Auktoritäten gebrochen, so sehen wir die Philosophen und Naturforscher aus Einem Munde eine streng physikalische, mechanische Naturansicht verlangen. Ein Baco vergleicht die Endursachen ironisch mit geweihten Jungfrauen, die ebenso heilig als unfruchtbar seien, und stellt den Materialismus Demokrit's hoch über die Teleologie des Aristoteles. Gassendi erneuert die atomistische Physik Epikur's und seiner Vorgänger. Hobbes zieht aus einer sensualistischen

Erkenntnisstheorie die Consequenz des Materialismus mit solcher Rücksichtslosigkeit, dass er selbst den Geist und die Gottheit für Körper erklärt, selbst die Empfindungen, und mittelbar alle Bewusstseinserscheinungen ohne Ausnahme, rein physiologisch aus der Reaktion des Herzens gegen die äusseren Eindrücke ableitet. Aber auch ein Descartes hält trotz seinem psychologischen und theologischen Spiritualismus den Grundsatz der mechanischen Naturerklärung in solcher Ausschliesslichkeit fest, dass er sogar in den Thieren nur unbeseelte empfindungslose Maschinen zu sehen weiss; auch ein Spinoza ist der abgesagteste Feind aller Teleologie, und von der Körperwelt und den Vorgängen darin sagt er, sie dürfen nur aus körperlichen Ursachen erklärt werden; auch der fromme Robert Boyle ist ein Bewunderer Epikur's und Gassendi's, der das Weltgebäude als ein grosses Uhrwerk, einen kunstreich zusammengesetzten Mechanismus auffasst. An diese Vorgänger hat sich die neuere Naturwissenschaft angeschlossen, und jede von ihren zahlreichen und eingreifenden Entdeckungen war ein neuer Triumph der Ueberzeugung, dass sich alles natürliche Geschehen schliesslich auf räumliche Bewegungen zurückführe und aus gewissen natürlichen Ursachen nach den allgemeinen Gesetzen der Bewegung mit unabänderlicher Nothwendigkeit hervorgehe. Der bisherige Verlauf scheint daher die Zuversichtlichkeit vollkommen zu rechtfertigen, mit welcher die Freunde einer rein mechanischen Weltansicht den Sieg ihrer Sache als wissenschaftlich entschieden zu betrachten gewohnt sind.

Bei genauerer Untersuchung zeigen sich aber doch manche Bedenken, die uns abhalten müssen, mit diesem Urtheil voreilig abzuschliessen.

Für's erste nämlich ist der Grundsatz, um den es sich hier handelt, bis jetzt mehr eine heuristische Voraussetzung, als ein allseitig begründetes constitutives Princip der Naturforschung. Denn das zwar ergibt sich aus allgemein methodologischen und metaphysischen Erwägungen, dass alles, was ist und geschieht, aus seinen natürlichen Gründen nach dem Gesetz

des Causalzusammenhangs hervorgehe; und es kann insofern mit apriorischer Gewissheit behauptet werden, dass alle Erscheinungen ihrer Natur nach eine streng physikalische Erklärung zulassen, gleichviel, ob wir diese Erklärung zu geben im Stande sind oder irgend einmal im Stande sein werden, oder nicht. Dagegen ist es durchaus kein *a priori* gewisser Satz, dass sich alle Erscheinungen in räumliche Bewegungen auflösen und auf körperliche Ursachen zurückführen lassen; dieser Satz könnte vielmehr, wenn er überhaupt bewiesen werden kann, seinen Erweis nur dadurch finden, dass er an der Erfahrung bewährt, dass für die verschiedenartigen uns bekannten Erscheinungen wenigstens mit annähernder Vollständigkeit die Möglichkeit einer mechanischen Erklärung aufgezeigt würde. Dieser Forderung vermag aber die Wissenschaft unseres Jahrhunderts, so bewundernswürdig ihre Fortschritte auch sein mögen, noch lange nicht zu genügen. Es ist wohl gelungen, eine Reihe von Erscheinungen, die man früher als qualitative Eigenschaften oder qualitative Veränderungen von allen räumlichen Bewegungen unterschied, als solche zu erkennen: so die Wärme, das Licht, den Schall, die elektrischen und magnetischen Strömungen. Selbst die Bildung unseres Sonnensystems ist von Kant und Laplace als ein mechanischer Vorgang begriffen, und ebendamit von diesem Einen Punkt aus für alle Weltkörper und Weltensysteme die Möglichkeit dieser Erklärung eröffnet worden. Pflegte man endlich früher in den Stufen- und Artunterschieden der organischen Wesen eine Art ideell präexistirender Formen zu sehen, welche durch die schöpferische Zweckthätigkeit der Natur oder der Gottheit in die materielle Welt eingeführt wurden, so sind von der Darwin'schen Theorie auch diese Unterschiede in Fluss gebracht, als die Produkte einer Entwicklung aufgefasst worden, die nach rein physikalischen Gesetzen verlaufend, nur desshalb das Zweckmässige hervorbrachte, weil aus der Fülle ihrer Erzeugnisse blos die lebensfähigen sich erhalten und fortpflanzen, nur sie zu einer solchen Dauerhaftigkeit gelangen konnten, dass der langsame Gang der Veränderungen, denen

34*

sie unterliegen, den Schein unveränderlicher Formen erzeugt; und es ist damit die Hoffnung begründet, dass es der fortgesetzten Forschung gelingen werde, mit der Entstehung aller andern lebenden Wesen auch die des Menschen als ein nothwendiges Ergebniss aus ihren natürlichen Bedingungen zu begreifen, oder doch diesem Begreifen immer näher zu kommen. Aber wie bedeutend und vielversprechend in diesen und in vielen anderen Fällen die Leistungen der mechanischen Naturerklärung immer sind: die allgemeine Anwendbarkeit ihres Princips ist damit noch nicht dargethan; und es sind namentlich zwei Aufgaben, die sich ihr bis jetzt ganz unzugänglich erwiesen haben: die Fragen nach der ersten Entstehung organischer Wesen und nach der Entstehung des Bewusstseins. Die erste von diesen Fragen wird durch die Darwin'sche Abstammungstheorie ihrer Lösung zwar etwas näher gebracht, sofern sie durch dieselbe — ihre Richtigkeit zugegeben — auf die einfachsten Organismen beschränkt wird, aus denen alle zusammengesetzteren im Laufe der Zeit hervorgegangen sein sollen; aber wirklich beantwortet wird sie desshalb nicht, weil jene Theorie selbst nicht allein das Dasein solcher einfachen Organismen, sondern auch in denselben die Fähigkeit voraussetzen muss, sich zu erhalten, sich den wechselnden Bedingungen ihrer Existenz anzupassen, ihre erworbenen wie ihre ursprünglichen Eigenschaften zu vererben. Was aber zur Ausfüllung dieser Lücke bis jetzt geschehen ist, hat zwar ohne Zweifel einige weitere Anhaltspunkte für die Annahme geliefert, dass sich organische Wesen der einfachsten Art aus unorganischen Stoffen gebildet haben oder noch daraus bilden; aber die Erklärung dieser Thatsache — wenn man von einer Thatsache reden darf, wo erst Vermuthungen vorliegen — bleibt noch ganz und gar der Zukunft überlassen. Noch weniger ist es, wie unbefangene Naturforscher selbst unter den ersten erklärt haben, der Naturwissenschaft gelungen, die Entstehung des Bewusstseins begreiflich zu machen; die Versuche dazu sind vielmehr bis jetzt nicht über die oberflächlichsten Analogieen hinausgekommen, bei denen gerade die unterschei-

dende Eigenthümlichkeit der Bewusstseinserscheinungen übersehen, die ungleichartigsten Dinge, wie Ausscheidung von Stoffen und Bildung von Gedanken, sich gleichgesetzt werden mussten. Diese Aufgabe ist aber nicht blos bis jetzt nicht gelöst worden, sondern es ist auch überhaupt keine Aussicht, dass sie sich auf dem Wege der mechanischen Physik, ohne eine eingreifende Aenderung ihrer Voraussetzungen, lösen lasse. Zwischen den Vorgängen, die wir als geistige zu bezeichnen pflegen, — Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken, Gefühle und Willensakte — und den räumlichen Bewegungen, auf welche die Physik alle Naturerscheinungen zurückführt, findet kein solches Verhältniss der Vergleichbarkeit statt, dass wir die ersteren als blosse Modificationen oder Combinationen der letzteren betrachten könnten. Alle räumlichen Bewegungen bestehen darin, dass die Körper oder die Theile derselben ihren Ort oder ihre Lage ändern. Alle Körper sind aber aus einer Mehrheit räumlich getrennter, ausser einander befindlicher Theile zusammengesetzt. Auch das körperliche Atom, wenn es noch ein körperliches sein soll, besteht aus einer Vielheit von Theilen; und gesetzt auch, diese Theile seien untrennbar mit einander verbunden, so bleiben sie doch immer ausser einander, sie befinden sich in verschiedenen Räumen. Es ist daher jede Veränderung eines Körpers, bis auf's Atom herab, nur die Summe der Veränderungen, jede Bewegung desselben nur die Summe der Bewegungen seiner sämmtlichen Theile; und hierin wird durch den Umstand, dass diese Theile mit einander in Zusammenhang stehen, die Lage und die Bewegung eines jeden durch die aller andern bedingt ist, nicht das geringste geändert: es ist nicht Eine Bewegung, welche sich in dem Körper vollzieht, sondern eine Vielheit von Bewegungen, und wollen wir auch diese vielen Bewegungen absolut gleichartig setzen (was sie in der Wirklichkeit freilich nie sein werden), so hat doch jede ihr eigenes Substrat und ihre eigene Bahn. Ein bewegter Körper ist daher, wie klein er auch sein mag, nie das einheitliche Subjekt Einer und derselben Bewegung, sondern nur eine Masse, in deren Theilen

sich gewisse Bewegungen vollziehen; jede von diesen Bewegungen hat aber zu ihrem nächsten Subjekt nur den Theil des Körpers, in dem sie vor sich geht; und wenn wir uns dieselben mit Bewusstsein verknüpft denken, so erhalten wir ebensoviele selbstbewusste Subjekte, als der Körper Theile hat, d. h. unbestimmt viele. Das Subjekt des Selbstbewusstseins kann somit in keinem körperlichen Atom und keinem System solcher Atome, sondern nur in einem streng einheitlichen, aus keinen räumlich auseinanderliegenden Theilen zusammengesetzten Wesen gesucht werden. Denn auch davon kann keine Rede sein, dass jenes Subjekt erst durch das Zusammentreffen aller in den einzelnen Theilen eines körperlichen Systems sich vollziehenden Bewegungen entstände; da dieses Zusammentreffen vielmehr, wenn es ein reales, ein Zusammenwirken sein soll, das Eine Subjekt schon voraussetzt, auf welches die vielen Bewegungen gleichzeitig einwirken können. Und ebensowenig lässt sich annehmen, die Einheit des Selbstbewusstseins und des selbstbewussten Wesens sei ein blosser Schein, der aus der Gleichzeitigkeit gewisser Gehirnprocesse entstehe; denn dieser Schein könnte nur dadurch entstehen, dass das gleichzeitig gegebene Mannigfaltige zur Einheit der Vorstellung, also zur Einheit des Bewusstseins, zusammengefasst würde, und diess ist nicht möglich, wenn nicht ein streng einheitliches Wesen vorhanden ist, in welchem und durch welches diese Zusammenfassung erfolgt. So lange man daher unter der Materie dasselbe versteht, was bisher allgemein darunter verstanden wurde, die raumerfüllende Masse, und unter einer mechanischen Bewegung eine Aenderung in dem Ort oder der Lage einer solchen Masse, ist die mechanische Erklärung der Bewusstseinserscheinungen nicht blos ein noch ungelöstes, sondern ein an sich selbst unlösbares Problem, und man kann nicht mit Strauss*) sagen: so gut unter gewissen Bedingungen Bewegung sich in Wärme verwandle, könne es auch Bedingungen geben, unter denen sie sich in Empfindung ver-

*) Der alte und der neue Glaube, Seite 210.

wandle. Dort handelt es sich um die Umsetzung einer Massenbewegung in eine Molecularbewegung, und diese ist gerade so begreiflich, als es die Mittheilung der Bewegung überhaupt ist; hier dagegen wird die Umsetzung räumlicher Bewegungen in Vorstellungen behauptet, und dafür fehlt es nicht allein an jeder zutreffenden Analogie, sondern es liegt auch der klare Widerspruch vor, dass die Zusammenfassung des Mannigfaltigen zur Einheit des Bewusstseins ohne ein einheitliches Subjekt des Bewusstseins erklärt werden soll.

Damit ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass die Räthsel, vor denen wir zur Zeit noch stehen, früher oder später ihrer wissenschaftlichen Lösung näher gebracht werden. Aber dazu wird, wie ich bereits angedeutet habe, eine durchgreifende Revision der gewöhnlichen Vorstellungen von der Materie und den letzten Gründen der räumlichen Bewegung nöthig sein. Diese Vorstellungen sind ja nicht, wie diess noch der Materialismus des vorigen Jahrhunderts auf's unbefangenste voraussetzte, etwas unmittelbar gegebenes und unantastbares. Es hat vielmehr seit Leibniz und Kant unter Naturforschern und Philosophen die Einsicht immer mehr Boden gewonnen, dass sie nichts anderes sind, als Causalbegriffe, unter denen wir unsere Empfindungen, das einzige, was uns unmittelbar gegeben ist, nach den Gesetzen unseres Anschauens und Denkens zusammenfassen; von denen aber ebendesshalb erst untersucht werden muss, was ihnen Reales zu Grunde liegt. Jene Vorstellungen haben aber auch wirklich durch die naturwissenschaftlichen Fortschritte der letzten Jahrhunderte schon sehr erhebliche Aenderungen erfahren. Die Lehre von der allgemeinen Anziehung der Materie geht über die ältere rein mechanische Physik so weit hinaus, dass nicht blos ein Huyghens und Johann Bernoulli, sondern sogar ein Leibniz ihr aus diesem Grunde, als einer irrationalen, mit den Grundsätzen der mechanischen Naturerklärung unvereinbaren Hypothese, entgegentraten; ja dass Newton selbst weit davon entfernt war, sie dogmatisch behaupten zu wollen, sich vielmehr die Ableitung der Attraction aus den Anstössen vor-

behielt, welche den Körpern von einem feintheiligen Stoffe gegeben werden. Und doch hat es nur diese Hypothese einem Kant und Laplace möglich gemacht, die Entstehung des Sonnensystems mechanisch zu erklären. Die Atomistik unserer Tage lautet ganz anders, als die eines Demokrit, Epikur und Gassendi, welche die Atome ohne Anziehungs- und Abstossungskräfte nur durch Häkchen an einander zu befestigen wussten, und an der widerspruchsvollen Vorstellung keinen Anstoss nahmen, dass sie alle durch ihre Schwere in dem unendlichen Raume sich nach unten bewegen; so scharf auch schon Aristoteles nachgewiesen hat, dass es im unendlichen Raum kein Oben und Unten und daher auch kein natürliches Streben nach unten geben könnte. Diejenigen von unsern Physikern ohnedem, welche die körperlichen Atome durch punktuelle Kraftcentra ersetzen, machen ebendamit die Raumerfüllung und den raumerfüllenden Stoff zu etwas abgeleitetem, als das ursprüngliche dagegen setzen sie immaterielle Wesen, welche erst in ihrem Zusammensein und Zusammenwirken die Materie und ihre Bewegungen hervorbringen. Die allgemeine Voraussetzung der mechanischen Physik, die vollkommene Gesetzmässigkeit alles Geschehens, wird dadurch allerdings nicht angetastet; aber die näheren Bestimmungen über die letzten Ursachen und Gesetze desselben werden gründlich verändert. Wenn ferner Leibniz die cartesianische Behauptung, dass die Summe der Bewegung im Universum sich gleich bleibe, durch die Lehre von der Erhaltung der Kraft ersetzte, so war diess die richtige Folgerung aus einer Metaphysik, welche den Begriff der Substanz in den der Kraft aufhob; wenn andererseits die heutige Naturforschung jenes grosse Princip neu entdeckt, physikalisch begründet, genauer und richtiger gefasst, und dadurch erst wissenschaftlich verwerthbar gemacht hat, so lag darin allerdings keine Rückkehr zu der leibnizischen Ansicht von der Materie: aber die cartesianische Vorstellung, als ob dieselbe ein todter, nur von aussen bewegbarer Stoff sei, war verlassen, und die Kraft für ebenso unzerstörbar erklärt, wie der Stoff. Wenn die Aufgabe, das

Leben und das Bewusstsein erklärbar zu machen, zu noch weiter gehenden Abweichungen von der älteren mechanischen Physik führen sollte, könnte man sich für dieselben immerhin auf die Thatsache berufen, dass sich jene auch bisher schon keineswegs unverändert hatte festhalten lassen.

Gesetzt aber auch, es wäre gelungen oder es gelänge jemals, alles Einzelne in der Welt streng physikalisch zu erklären, so entstände immer noch die Frage nach der Erklärung des Ganzen; und hier gerade liegt der Punkt, wo die mechanische Naturansicht, so wie sie gewöhnlich verstanden wird, am wenigsten ausreicht. Betrachten wir die Welt in einem gegebenen Zeitpunkt, so besteht sie auf diesem Standpunkt in der Gesammtheit der eben jetzt vorhandenen Stoffverbindungen und der durch sie bedingten Bewegungen. Fragen wir: woher diese Stoffverbindungen und Bewegungen? so werden wir zunächst auf frühere Stoffverbindungen und Bewegungen, d. h. auf einen früheren Weltzustand, und von diesem wieder auf einen ihm vorangehenden verwiesen und so fort. Schliesslich werden wir aber auf die ursprüngliche Beschaffenheit der Stoffe, beziehungsweise der Elemente und Atome, zurückgehen müssen. Denn wenn alles rein mechanisch erklärt werden soll, so muss alles aus ihnen nach unabänderlichen Gesetzen, ohne ein Eingreifen anderweitiger Ursachen, hervorgegangen sein. Wie kommt es dann aber, dass die Urstoffe gerade so beschaffen waren, wie sie beschaffen sein mussten, dass sie sich gerade mit den Qualitäten und in dem quantitativen Verhältniss zusammenfanden, wie sie sich zusammenfinden mussten, wenn diese Welt sich aus ihnen bilden sollte? Die Antwort auf diese Frage wird der Vertheidiger einer streng mechanischen Weltansicht ablehnen, und die Frage selbst als ungehörig zurückweisen. Wie die Urstoffe beschaffen waren, wird er sagen, darauf hat die Rücksicht auf das, was aus ihnen werden würde, in keiner Beziehung eingewirkt: die Welt und alles, was von Ordnung, von Schönheit und Vollkommenheit in ihr ist, die Gesetze des Naturlaufs, das Leben der organischen, die Intelligenz und die Sittlichkeit der vernünftigen Wesen — dieses alles ist

zwar eine Folge derselben, aber es war nicht ihr Zweck. Aber was soll das heissen, die Welt sei nicht der Zweck, sondern nur die Folge ihrer Ursachen? Soll es bedeuten, dass sie aus denselben nur zufällig, nur als ein Nebenprodukt ihrer auf anderes gerichteten Wirkungen hervorgegangen sei? Dieses gewiss nicht. Der Zufall findet ja gerade in dem System eines durchgängigen Naturmechanismus am wenigsten eine Stelle. Jener Satz wird demnach zwar bestreiten, dass der Hervorgang der Welt aus ihren Ursachen durch eine zweckthätige Vernunft vermittelt sei, aber er wird nicht behaupten, dass er auch ganz hätte unterbleiben oder anders ausfallen können: die Welt ist nicht blos eine Folge, sondern auch eine nothwendige Folge ihrer Ursachen. Ebenso ist sie aber auch ihre einzige Folge, die überhaupt möglich war: wenn einmal diese Urstoffe oder Atome gegeben waren, so mussten sie sich in dieser Weise verbinden und bewegen, sie konnten nur diese Welt und keine andere hervorbringen. Die Welt war, mit anderen Worten, von Anfang an in ihren Ursachen angelegt. Mit welchem Recht können dann aber die letzteren noch ausschliesslich mechanische Ursachen genannt werden? Unsere Begriffe von den Ursachen bilden wir uns doch lediglich aus ihren Wirkungen: wir legen in jene alles das hinein, was uns nöthig zu sein scheint, um diese zu erklären. Eine mechanische Ursache ist diejenige, deren Wirkungen in räumlichen Bewegungen bestehen, eine rein mechanische diejenige, deren Wirkungen sich auf solche Bewegungen beschränken: die Ursachen, aus welchen ihrer Natur nach das Leben und die Empfindung, das Bewusstsein und die Vernunft, das Gefühl des Schönen und das Wollen des Guten hervorgeht, würden nur dann den Namen mechanischer Ursachen verdienen, wenn es möglich wäre, alle diese Erscheinungen als Bewegungen der Körper im Raume zu begreifen.

Macht man nun aber andererseits den Versuch, die Welt und die Welteinrichtung teleologisch, aus Zweckbegriffen, zu erklären, so geräth man in keine geringeren Schwierigkeiten. Die Vorstellung der Naturzwecke und des Einen Weltzwecks,

in dem sie alle sich zusammenfassen, beruht ursprünglich darauf, dass die Analogie des menschlichen Handelns auf die Entstehung der Welt und ihrer einzelnen Theile angewandt wurde. Auf den Menschen wirkt die Vorstellung des Erfolgs, den eine bestimmte Thätigkeit hervorbringen werde, als Motiv, er setzt sich diese Thätigkeit zum Zweck. Je mehr er sein Leben mit seiner Einsicht beherrschen lernt, um so mehr ist sein Thun von Zweckbegriffen geleitet, und alle diese Zwecke vereinigen sich schliesslich in dem allgemeinen Zweck der möglichsten Vollkommenheit seines Daseins, seiner Glückseligkeit. Ebenso denkt er sich nun auch das Wirken der weltschöpferischen Vernunft. Als die höchste Vernunft muss sie alles auf's zweckmässigste eingerichtet, sie muss sich die vernünftigsten Zwecke gesetzt und für dieselben die geeignetsten Mittel gewählt, sie muss mithin diese Zwecke so vollkommen, als sie überhaupt verwirklicht werden können, verwirklicht haben. Treibt man nun freilich hiebei die Aehnlichkeit jener weltschöpferischen Wirksamkeit mit dem menschlichen Thun so weit, dass auch sie sich mit vereinzelten Mitteln auf einzelne Zwecke gerichtet, und ihren letzten Zweck ebenso, wie wir es gewohnt sind, in dem Wohle des Menschen gesucht haben soll; bemüht man sich mit Sokrates, von allem Einzelnen in der Welt zu zeigen, dass es diesem Zweck diene, so bedarf eine so äusserliche und unwissenschaftliche Teleologie heutzutage — auch abgesehen von der Geschmacklosigkeit und Kleinlichkeit, durch welche sie sich in der Physikotheologie des vorigen Jahrhunderts um allen Kredit gebracht hat — kaum noch einer Widerlegung. Denn so viel ist nachgerade doch wohl allgemein anerkannt, dass das Einzelne nicht in dieser Weise aus dem Zusammenhang des Ganzen herausgenommen und unbekümmert um diesen aus einer ihm eigenthümlichen Zweckbeziehung erklärt werden kann; und dass es nicht minder unerlaubt ist, einen verschwindend kleinen Theil des Universums, wie die Menschheit, zum Zweck des Ganzen zu machen, die allgemeinsten Naturgesetze und die Einrichtung des Weltgebäudes zu einem blossen Mittel für das Wohl einer

einzelnen Gattung von lebenden Wesen herabzusetzen; davon nicht zu reden, dass die thatsächliche Beschaffenheit der Welt mit diesem anthropopathischen Optimismus keineswegs übereinstimmt, und uns in dem vermeinten Herrn und Endzweck der Schöpfung vielmehr ein Geschöpf zeigt, das zwar alle anderen unserer Erfahrung bekannten durch seine Vernunftanlage und Entwicklung hoch überragt, das aber trotzdem mit viel zu vielen Schwächen zu kämpfen hat und von zu vielen Uebeln gedrückt wird, als dass es daran denken könnte, sich für das Ziel und den Gipfel aller Dinge zu halten.

Es gibt aber allerdings auch eine würdigere und wissenschaftlichere Auffassung der teleologischen Weltansicht. Der Zweck der Welt, kann man sagen, ist nur sie selbst als Ganzes, nur die Vollkommenheit dieses Ganzen, und ebendamit die Verwirklichung der grössten unter den Bedingungen des endlichen Daseins erreichbaren Summe von Vollkommenheit und Glückseligkeit. Diesem letzten Zweck hat alles Einzelne in der Welt zu dienen. Die ursprünglichen Stoffe und Kräfte sind so beschaffen, ihre Gesetze so bestimmt, ihr Verhältniss ist so abgewogen, wie jener Zweck es verlangte. Jedem Wesen ist daher seine Eigenthümlichkeit und ihre Entwicklung, das Mass und die Richtung seiner Kräfte, durch sein Verhältniss zum Ganzen vorgezeichnet: es ist und wird das, was es an dieser Stelle sein und werden musste, wenn die Welt die beste Welt sein sollte. Und wie alles Einzelne um des Ganzen willen da ist, so ist auch alles nur *durch* das Ganze: da die Welteinrichtung von Anfang an mit vollendeter Weisheit auf die Erzeugung einer vollkommenen Welt berechnet ist, so bedarf es zur Erreichung dieses Zwecks an keiner Stelle des Eingreifens einer besonderen, auf das Einzelne als solches gerichteten Thätigkeit; die Welt ist eine so vollkommen gebaute Maschine, dass sie durch ihren eigenen Gang alles das leistet und hervorbringt, was sie leisten und hervorbringen soll; gerade weil die Zweckmässigkeit ihrer Einrichtung eine absolute ist, genügt zur Erzeugung alles dessen, was aus der-

selben hervorgeht, der Naturmechanismus: das Weltganze ist teleologisch, alle einzelnen Dinge und Vorgänge sind mechanisch zu erklären, und dieses beides verträgt sich desshalb mit einander, weil der Naturmechanismus selbst nur ein Mittel zur Verwirklichung des Weltzwecks ist.

Diess ist der Standpunkt, welchen Leibniz in verschiedenen Wendungen ausgeführt hat. Und wir werden zugeben müssen: diese Umbildung der teleologischen Naturansicht war eines so grossen Denkers würdig. Sie beseitigt nicht allein die Kleinlichkeit der gewöhnlichen Vorstellungen von den Naturzwecken, sondern auch den Conflict derselben mit der Naturwissenschaft; sie erlaubt alle Erscheinungen rein physikalisch zu erklären, sie weiss auch diejenigen, welche wir als Uebel und Unvollkommenheiten empfinden, als die unerlässliche Rückseite und Bedingung des endlichen Daseins zu begreifen; sie will auf die Zweckthätigkeit der weltschöpferischen Vernunft nur das Weltganze, und daher zunächst nur die Zahl und Beschaffenheit der einfachen Wesen zurückführen, die in den mannigfaltigsten Verbindungen dieses Ganze bilden; nachdem aber einmal die Urbestandtheile der Welt in's Dasein gerufen waren, und jedes mit den Eigenschaften, Kräften und Bewegungen ausgerüstet war, die es als Bestandtheil der besten Welt haben musste, soll alles andere aus denselben auf dem natürlichen Wege einer in ihnen präformirten, auf allen Punkten durchaus gesetzmässigen Entwicklung entstanden sein. Aber könnte sich vielleicht auch die Naturforschung bei dieser Vorstellungsweise beruhigen, so kann es doch die Metaphysik nicht. Und zwar zunächst desshalb nicht, weil sie selbst, sobald man sie genauer untersucht, zu einer anderen hintreibt. Soll es auch nur Ein Punkt sein, an welchem die Zweckthätigkeit in den Weltlauf eingreift, so ist doch auch schon dieser Eine Punkt für ein folgerichtiges Denken viel zu viel; und er ist diess doppelt, weil es gerade der über alles entscheidende Anfangspunkt ist. Diese Beschaffenheit der ursprünglichen Wesen einmal gesetzt, musste die Welt und der Weltlauf sich nothwendig so gestalten, wie sie sind. Aber wie verhält es

sich mit jenen ursprünglichen Wesen selbst? waren sie und ihre Beschaffenheit nothwendig, oder waren sie es nicht? Sie waren nothwendig, antwortet Leibniz, aber nicht unbedingt: ihre Nothwendigkeit war nur eine moralische, keine metaphysische; d. h. sie waren nur dann nothwendig, wenn diese Welt entstehen sollte. Allein die Welt soll ja nach Leibniz die beste, die vollkommenste Welt sein; und diese Welt soll das Werk der höchsten Vernunft, der vollkommenen Güte und Weisheit sein. Ist es nun denkbar, dass das vollkommenste Wesen etwas anderes schaffe, als das Beste und Vollkommenste? Wäre diess nicht ein unmittelbarer Widerspruch gegen seinen Begriff, eine logische und metaphysische Unmöglichkeit? Spricht daher nicht umgekehrt der Satz, dass Gott nur das Beste thun könne, eine unbedingte, eine metaphysische Nothwendigkeit aus? Wenn mithin überhaupt eine Welt geschaffen wurde, so kann die Weltschöpfung nur unbedingt nothwendig gewesen sein; und ebenso unbedingt nothwendig war es, dass dieselbe nur die Schöpfung der besten Welt sein konnte. Das gleiche gilt aber auch von der Frage, welche Welt die beste, und wie hiefür das Weltganze und seine Theile, und schon seine ersten Elemente beschaffen sein mussten. Leibniz stellt die Sache freilich nicht selten so dar, als hätte sich Gott vor der Weltschöpfung alle die zahllosen möglichen Welten vergegenwärtigt, um aus ihnen die vollkommenste zur Verwirklichung auszuwählen, als hätten alle diese möglichen Welten im göttlichen Verstand, so zu sagen, einen Kampf um's Dasein geführt, in welchem die vollkommenste Siegerin blieb. Indessen leuchtet die Unhaltbarkeit dieser Vorstellung sofort ein, wenn man sich erinnert, dass es der Verstand des absoluten, allwissenden Wesens ist, in dem dieser Kampf geführt, von dem jene Wahl getroffen worden sein soll. Einem solchen müsste ja von Anfang an zweifellos feststehen, welches die beste Welt ist, und dass nur diese die Bedingungen der Verwirklichung in sich trägt; sie allein müsste ihm von Anfang an als eine mögliche, alle anderen dagegen als unmöglich erscheinen; es könnte daher gar nicht zur Vergleichung der verschiedenen

Welten und zur Wahl kommen, der Streit derselben wäre vor seinem Beginn schon entschieden. Geht aber aus dem Wesen des Weltschöpfers die Erschaffung einer Welt mit Nothwendigkeit hervor, folgt ebenso nothwendig aus demselben, dass nur die vollkommenste Welt erschaffen werden kann, ist endlich die Frage, welche Welt die vollkommenste sei und wie sie eingerichtet werden müsse, gleichfalls von Ewigkeit her beantwortet, so hebt diese ganze Darstellung, so wie sie vorliegt, sich selbst auf, und es bleibt von ihr nur der Gedanke, dass aus der Natur der absoluten Weltursache die Welt, so wie sie ist, als die allein mögliche Form ihrer Offenbarung, mit absoluter Nothwendigkeit hervorgehe. Was aber absolut nothwendig ist, das ist nicht blos als Mittel für ein anderes nothwendig; wenn die Gottheit vermöge der Vollkommenheit ihres Wesens eine Welt schaffen musste, und nur diese Welt schaffen konnte, so ist die Welt und die ganze Einrichtung derselben nicht erst durch einen von Zweckbegriffen geleiteten Willensakt entstanden. Will man daher dennoch von einer Zweckmässigkeit der Welteinrichtung reden, so muss man ihren Begriff doch anders fassen, und ihr Zustandekommen anders erklären, als diess auch noch Leibniz gethan hat. Da nur diese Welt möglich war, so war sie auch nur als das aus diesen bestimmten Theilen bestehende Ganze möglich; die Welt, oder die Vollkommenheit der Welt, kann daher nicht in der Art zum Zweck der weltschöpferischen Thätigkeit, und die einzelnen Bestandtheile der Welt können nicht in der Art zu Mitteln für diesen Zweck gemacht werden, als ob es sich bei der Weltschöpfung nur um die Erreichung des Zweckes, gleichviel mit welchen Mitteln, gehandelt hätte; da vielmehr die Theile in dem Ganzen mit enthalten sind, dessen Vollkommenheit als Zweck der Schöpfung gesetzt wird, und da diese seine Vollkommenheit nur darin besteht, dass es diese Theile in dieser bestimmten Verbindung und Thätigkeit derselben in sich schliesst, so lässt sich ebensogut die Gesammtheit der Theile, wie das Ganze, als Zweck bezeichnen, keiner von jenen ist mithin blosses Mittel, und die Unterscheidung der

Mittel und des Zweckes führt sich schliesslich auf die der Theilzwecke und des Gesammtzwecks zurück. Die Erreichung dieser Zwecke könnte ferner nicht aus einer der Zweckthätigkeit vorangehenden Ueberlegung abgeleitet, die Zweckvorstellung nicht als das Motiv dieser Thätigkeit betrachtet werden, wie diess beim menschlichen Handeln der Fall ist. Bei uns vertheilen sich die Momente der Handlung: die Bestimmung des Zweckes, das Aufsuchen der Mittel, die Ausführung, an verschiedene aufeinanderfolgende Akte. Bei dem Weltschöpfer müssten sie in Einen zeitlosen Akt zusammenfallen, es könnte daher hier an ein Früher oder Später im zeitlichen Sinn nicht gedacht werden; und da in dem Wirken des absoluten Wesens alles von der gleichen unbedingten Nothwendigkeit beherrscht sein muss, kann auch keines jener Momente von dem andern sachlich abhängig gemacht werden, sondern alle drei lassen sich nur als verschiedene Ansichten Einer und derselben absoluten Thätigkeit auffassen, so dass demnach auch die logische Priorität des Bedingenden vor dem Bedingten hier keine Anwendung findet; wo es sich dann aber fragt, in welchem Sinn bei dieser Thätigkeit überhaupt noch von Mitteln und Zwecken geredet, inwiefern sie als eine Zweckthätigkeit bezeichnet werden könnte.

Für die Beantwortung dieser Frage kommt aber noch ein Punkt in Betracht, den sowohl die Freunde der mechanischen, als die der teleologischen Weltauffassung in der Regel zu wenig beachten. Die Causalbegriffe, deren die einen wie die andern sich bedienen, sind von Vorgängen abstrahirt, durch welche Dinge hervorgebracht, verändert oder zerstört werden; nur dass ihre nähere Bestimmung dort von der Bewegung der leblosen Körper, hier vom menschlichen Handeln hergenommen ist. Diese Begriffe sollen die Art bezeichnen, auf welche das Gewordene zu dem geworden ist, was es ist. Auch in ihrer Anwendung auf das Weltganze pflegen sie nicht anders verstanden zu werden. Die mechanische Welterklärung behauptet, es sei durch die räumliche Bewegung der Körper oder ihrer ursprünglichen Bestandtheile, die teleologische, es sei durch

eine von Zweckbegriffen geleitete Thätigkeit entstanden. Aber ehe man untersucht, wie die Welt entstanden ist, müsste man doch erst darüber im reinen sein, ob sie überhaupt entstanden ist. Die Bejahung dieser Frage ist nämlich so wenig selbstverständlich, dass vielmehr für ihre Verneinung alle die Gründe sprechen, welche von Aristoteles bis auf Schleiermacher und Strauss herab dafür geltend gemacht worden sind. Wie man sich auch die weltbildende Kraft oder die weltbildenden Kräfte denken mag: die Vorstellung, dass die Wirksamkeit derselben in irgend einem Zeitpunkt begonnen habe, führt immer zu unlösbaren Schwierigkeiten. Wenn keine Kraft ohne ihre Aeusserung sein kann, wie ist es denkbar, dass die weltschöpferische Kraft jemals gewesen sei, ohne sich in der Hervorbringung einer Welt zu äussern? Die einfachste Antwort auf diese Frage gibt in ihrer Art die gewöhnliche Vorstellung von der Schöpfung. Gott hätte allerdings, sagt man, von Ewigkeit her eine Welt schaffen können, aber er habe sie nicht früher schaffen wollen. Hiebei wird indessen der Unterschied des göttlichen Willens vom menschlichen, des absoluten vom endlichen, verkannt. Der Mensch kann allerdings das, was er thun sollte, auch unterlassen oder verschieben. Aber diess ist nicht ein Vorzug, sondern eine Schwäche, wenn auch vielleicht eine von der Individualität unzertrennliche Schwäche des menschlichen Wollens. Denken wir uns einen vollkommenen Willen, so fällt in diesem das Wollen mit dem Sollen, ebendamit aber auch mit dem Können, durchaus zusammen; denn er kann seiner Natur nach nichts anderes wollen, als das absolut Beste. Ein solcher Wille ist daher von der objektiven Nothwendigkeit der Sache nicht verschieden, er ist nur die Form, in der sie sich vollbringt. Lässt sich mithin für etwas kein sachlicher Grund aufzeigen, so wird es dadurch nicht denkbarer, dass man sagt, Gott habe es so gewollt; denn ein Gegenstand des göttlichen Wollens könnte es eben nur dann sein, wenn es an sich selbst begründet wäre. Welchen sachlichen Grund sollte es nun haben, dass

die Welt erst in einem bestimmten Zeitpunkt in's Dasein getreten wäre? Mag man sich die Ursache ihres Daseins vorstellen, wie man will: immer zeigt sich doch, dass die Wirksamkeit derselben, und daher auch die Welt als das Ergebniss dieser Wirksamkeit, keinen Anfang gehabt haben kann. Setzt man als das Erste und Einzige die körperlichen Stoffe oder die Atome, so muss man diesen die Bewegung als ursprüngliche Eigenschaft beilegen, da sich schlechterdings nicht absehen lässt, wie ein Stoff, zu dessen Natur die Bewegung nicht gehörte, durch sich selbst in Bewegung gekommen sein sollte; ist aber die Bewegung ebenso anfangslos, als der Stoff, so lässt sich kein Zeitpunkt denken, dem nicht eine Bewegung von unendlicher Dauer vorangegangen wäre; und eine solche müsste alle die Stoffverbindungen, aus denen das Universum besteht, in jedem Moment schon bewirkt haben. Durch diese Voraussetzung wird daher die Annahme, dass die Welt als solche jemals entstanden sei, ausgeschlossen. Das gleiche ergibt sich, wenn wir statt des Stoffes vom Begriffe der Kraft ausgehen. Wollte man die Kräfte, deren Erzeugniss die Welt ist, ihrerseits wieder für ein Erzeugniss anderer Kräfte halten, so würde sich sofort die Frage wiederholen, ob nun diese geworden sind oder nicht; und am Ende würde man unvermeidlich zu der Annahme solcher Kräfte geführt werden, welche, selbst ungeworden, die letzte Ursache alles Gewordenen bilden. Waren aber diese Kräfte immer vorhanden, so müssen sie auch immer gewirkt haben; denn das Dasein einer Kraft besteht eben nur in ihrer Wirksamkeit: sie ist, was sie ist, als Ursache eines bestimmten Seins oder Geschehens. Haben sie aber immer gewirkt, so muss auch immer solches gewesen sein, das durch ihr Wirken hervorgebracht wurde; und wenn es in ihrer Natur lag, dass aus ihrem Zusammenwirken, sei es in einem noch so langen Zeitraum, dieses Weltganze entstand, so muss es in jedem Punkte der unendlichen Zeitreihe immer schon vorhanden gewesen sein, es kann mithin keinen Anfang gehabt haben. Lässt man endlich die Stoffe und die

ihnen inwohnenden Kräfte von einem Weltschöpfer geschaffen oder von einem Weltbildner geordnet und verknüpft werden, so müsste doch diese seine Thätigkeit, und daher auch ihr Produkt, gleichfalls anfangslos gesetzt werden; und es ist in dieser Beziehung gleichgültig, ob man sich dieselbe von Zweckbegriffen geleitet denkt, oder nicht. In dem ersteren Fall könnte der Zweck der Schöpfung, wie er auch näher bestimmt werde, doch nur in der Hervorbringung eines Guten und Vollkommenen, ihr Grund nur in der Güte des Schöpfers gesucht werden, auf die schon Plato hiefür verweist. Dann lässt sich aber die Folgerung nicht umgehen: wenn das Dasein der Welt besser ist, als ihr Nichtsein, müsse es auch immer so gewesen sein; wenn die Güte Gottes die Mittheilung seiner Vollkommenheit an Geschöpfe verlangt, müsse sie diess immer verlangt haben. Setzt man andererseits an die Stelle des Zweckes, welchen die Gottheit bei der Weltschöpfung verfolgte, den Gedanken ihrer wesentlichen Offenbarung in der Welt, so liegt noch unmittelbarer am Tage, dass sie niemals ohne diese in ihrem Wesen und Begriff begründete Offenbarung gewesen sein kann oder sein wird. Mögen daher die Veränderungen noch so durchgreifend sein, denen die einzelnen Theile der Welt unterliegen, mögen Weltkörper und Systeme von Weltkörpern in Zeiträumen von unabsehbarer Länge entstehen und wieder vergehen: das Ganze dieser in sich kreisenden Bewegung ist nothwendig ungeworden und unvergänglich, die Welt als solche hat keinen Anfang und kein Ende.

Ist aber die Welt als solche überhaupt nicht entstanden, so kann man nicht mehr fragen, ob sie auf mechanischem oder auf teleologischem Weg entstanden sei. Dieser ganze Unterschied bezieht sich vielmehr nur auf das Gewordene, d. h. auf die einzelnen Theile der Welt, nicht auf die Welt als Ganzes. Man kann behaupten, jede Entstehung sei das Ergebniss mechanischer Ursachen, oder jede sei das Werk einer zweckthätigen Vernunft, oder man kann auch das eine auf diesem, das andere auf jenem Weg entstehen lassen;

aber man kann diess immer nur von dem behaupten, was seiner Natur nach dem Entstehen und Vergehen unterliegt, von den Einzeldingen, nicht von der Gesammtheit der Dinge. Auch auf das Einzelne lässt sich aber, wie bereits gezeigt wurde, keine von jenen Erklärungen unbedingt anwenden. Die teleologische ist strenggenommen nur bei den Dingen zulässig, welche durch Vernunftwesen, wie die Menschen, hervorgebracht werden. Aber auch bei ihnen ist der Zweckbegriff nur die Form, welche die psychologische Nothwendigkeit für ihr Bewusstsein annimmt, das Handeln nach Zweckbegriffen nur die Art, wie der Hervorgang der Thätigkeit aus den Beweggründen in denkenden Wesen nach der Einrichtung ihrer Natur sich vermittelt; wollte man dagegen behaupten, diese Einrichtung selbst lasse sich gleichfalls nur aus einer Zweckthätigkeit ableiten, so geriethe man in den Widerspruch, dass man schliesslich auch die absolute, weltschöpferische Vernunft wieder von einer höheren ableiten müsste. Denn wenn in der Einrichtung der Welt die höchste Zweckmässigkeit zum Vorschein kommt, so muss der Geist, der dieses unendlich zweckmässige Ganze zu denken und hervorzubringen vermochte, mindestens ebenso zweckmässig organisirt sein, wie jenes; sollte daher das Zweckmässige nur das Werk einer Zweckthätigkeit sein können, so müsste für ihn wieder eine nach Zweckbegriffen wirkende Ursache vorausgesetzt werden, und so in's unendliche. Noch weniger sind wir berechtigt, das Eingreifen einer Zweckthätigkeit da anzunehmen, wo sich eine Erscheinung aus der gesetzmässigen Wirkung natürlicher Ursachen erklären lässt; denn so weit diess der Fall ist, wäre jenes Eingreifen nicht blos überflüssig, sondern geradezu störend, eine Durchbrechung des Naturzusammenhangs. Und da uns nun die Naturforschung überall, so weit sie bis jetzt vorgedrungen ist, eine feste Verkettung von Ursachen und Wirkungen zeigt, so müssen wir bei dem Zusammenhang aller Erscheinungen annehmen, dass das gleiche auch von denen gelte, welche noch nicht erforscht und erklärt sind, dass alles in

der Welt aus seinen natürlichen Ursachen nach natürlichen Gesetzen hervorgehe, und somit nichts aus dem Dazwischentreten einer von der Naturnothwendigkeit verschiedenen, auf diesen bestimmten Erfolg gerichteten Zweckthätigkeit herzuleiten sei. Aber bei diesen natürlichen Ursachen dürfen wir, wie bereits gezeigt wurde, nicht an blos mechanische denken, da ihre Wirkungen weit über das hinausgehen, was sich aus räumlichen Bewegungen erklären, oder in solche Bewegungen auflösen lässt; und wenn aus denselben neben der unorganischen Natur auch das Leben, neben dem Vernunftlosen auch das Bewusste und Vernünftige nicht etwa nur zufällig im Laufe der Zeit hervorgegangen ist, sondern nothwendig, vermöge ihrer Natur, hervorgeht und immer hervorgieng, wenn die Welt nie ohne Leben und Vernunft gewesen sein kann, weil die gleichen Ursachen, welche das Leben und die Vernunft jetzt hervorbringen, schon von Ewigkeit her wirkten und sie daher immer hervorgebracht haben müssen, so werden wir die Welt als Ganzes, trotz der Naturnothwendigkeit, die in ihr waltet, ja gerade wegen derselben, zugleich das Werk der absoluten Vernunft nennen müssen. Dass diese Vernunft in ihrem Wirken von Zweckvorstellungen geleitet werde, ist freilich nicht nothwendig; je vollkommener sie vielmehr ist, um so mehr wird sie auch einer unbedingten Nothwendigkeit folgen, die als solche nicht erst durch Ueberlegung, durch die Vorstellung des zu erreichenden Erfolgs vermittelt ist. Wie im logischen Denken die Folgerungen aus den Prämissen unmittelbar, vermöge der inneren Nothwendigkeit der Sache hervorgehen, und nicht desshalb gezogen werden, weil es zweckmässig ist, so zu schliessen: so muss auch in dem Wirken einer Ursache, deren Vollkommenheit jede Möglichkeit eines anderen ausschliesst, das Vernünftige, der Natur der Sache entsprechende, vermöge seiner absoluten Nothwendigkeit geschehen. Aber weil es Eine und dieselbe Ursache ist, aus der alle Wirkungen in letzter Beziehung entspringen, weil alle Naturgesetze nur die Art und Weise bezeichnen, wie diese

Ursache, der Nothwendigkeit ihres Wesens entsprechend, nach verschiedenen Seiten hin wirkt, muss aus der Gesammtheit dieser Wirkungen nothwendig ein in allen Theilen zusammenstimmendes Ganzes, eine in ihrer Art vollkommene, mit absoluter Zweckmässigkeit eingerichtete Welt hervorgehen. Eine äussere Zweckbeziehung jener Wirkungen widerspricht der Natur einer unendlichen Ursache; dagegen werden wir mit Kant und Hegel von ihrer inneren oder immanenten Zweckthätigkeit reden dürfen, um damit die absolute Nothwendigkeit und Vollkommenheit ihrer Erzeugnisse zu bezeichnen.

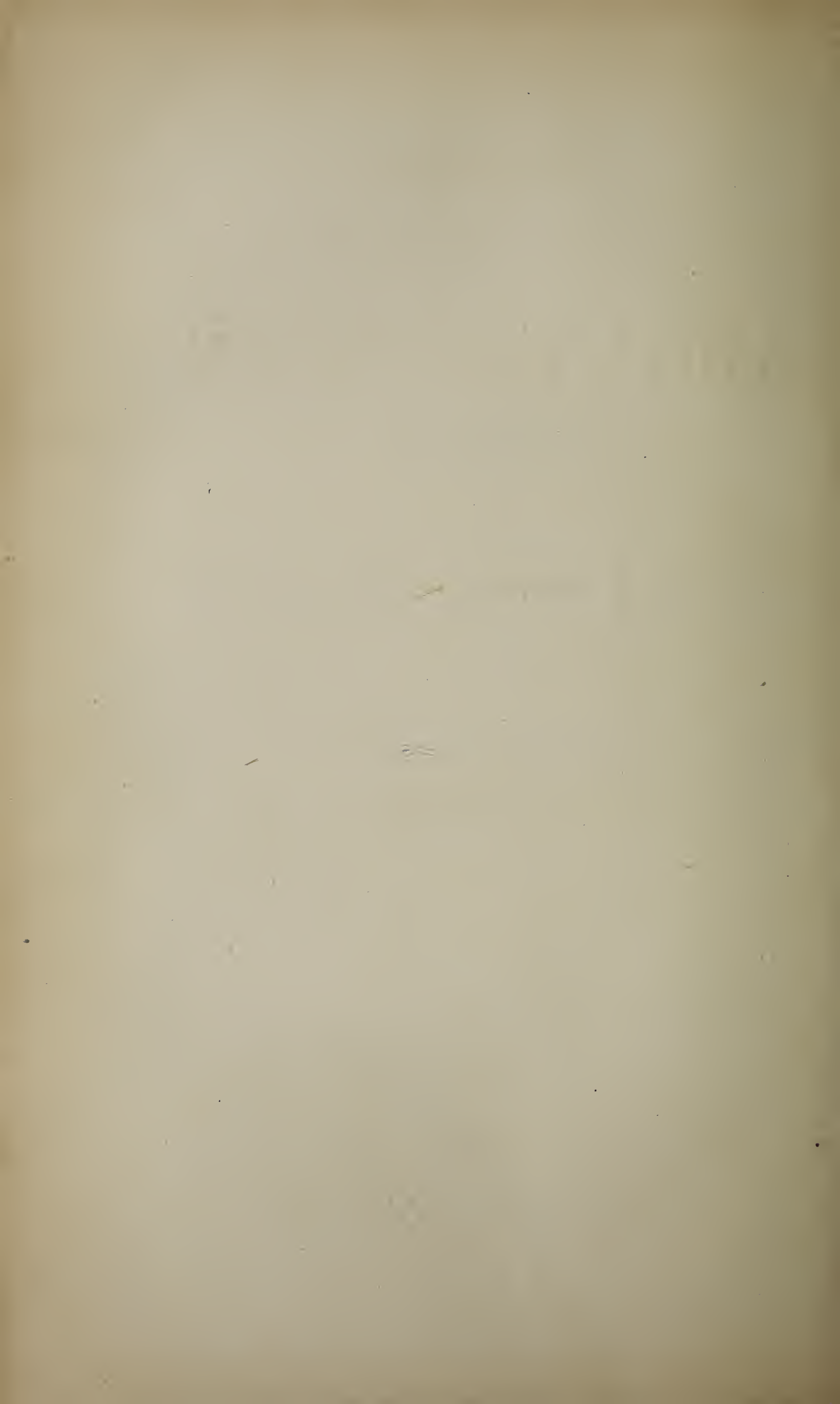
Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

VORTRÄGE

UND

ABHANDLUNGEN.

DRITTE SAMMLUNG.



VORTRÄGE

UND

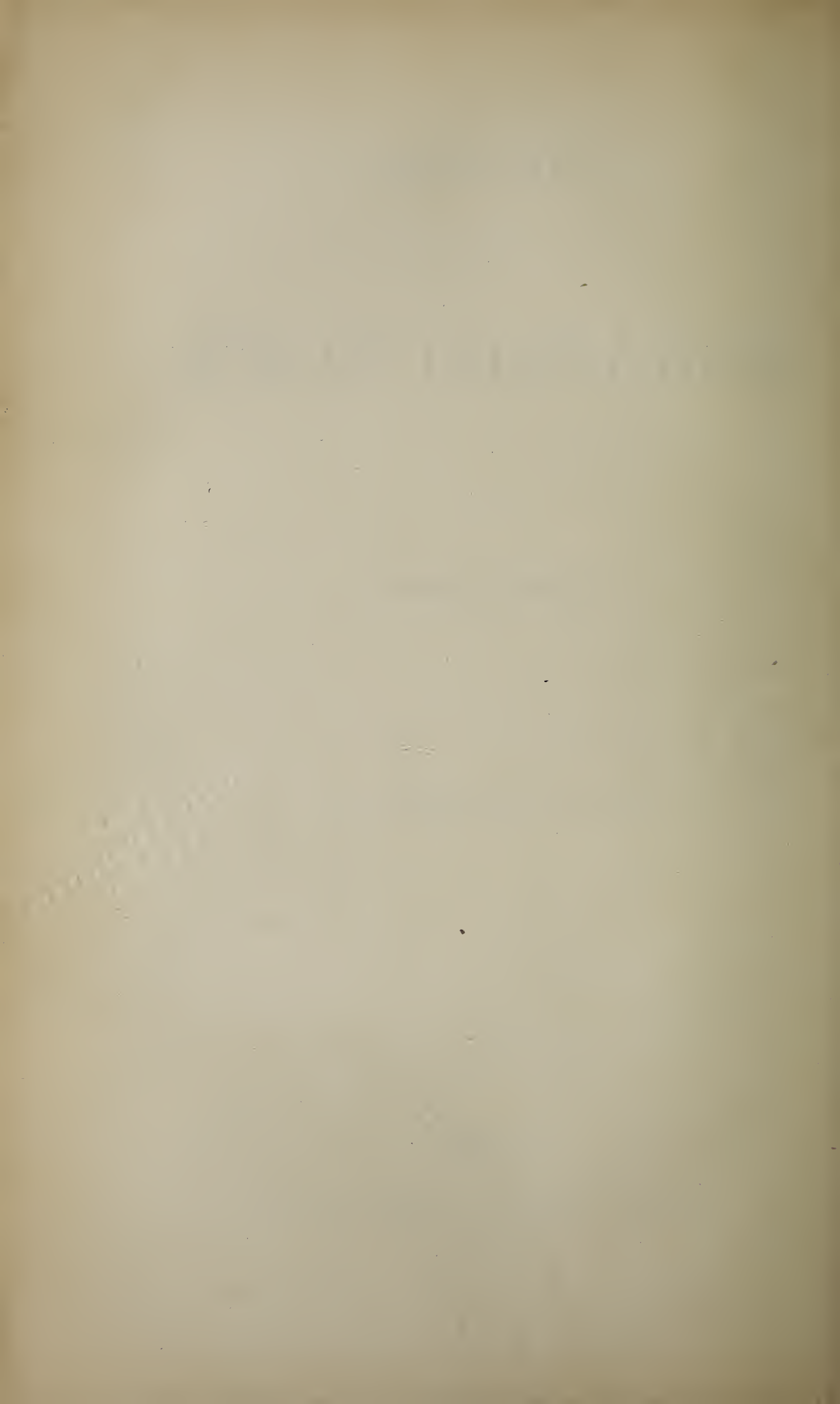
ABHANDLUNGEN.

VON

EDUARD ZELLER.

DRITTE SAMMLUNG.

LEIPZIG,
FUES'S VERLAG (R. REISLAND).
1884.



Vorwort.

Die Sammlung kleiner Schriften, welche ich hier der Oeffentlichkeit übergebe, steht zwar an Umfang hinter den beiden früher erschienenen so erheblich zurück, dass jede von diesen fast doppelt so stark ist, als sie. Ich wollte aber doch mit ihrer Herausgabe nicht warten, bis sich hiefür noch weiterer Stoff angesammelt hätte, weil mir daran lag, die philosophischen Erörterungen, welche die grössere Hälfte dieses Bandes einnehmen, und welche hier theils überhaupt zuerst, theils wenigstens zuerst an einem weiteren Kreisen zugänglichen Ort erscheinen, der Lesewelt schon jetzt vorzulegen. Sind es auch nur einzelne Bausteine, die ich mit denselben für die Lösung der wissenschaftlichen Aufgaben beisteuere, welche unserer Zeit gestellt sind, so wird doch ein aufmerksamer Leser nicht verkennen, dass sie als Theile Eines Gebäudes gedacht und mit den gleichartigen Bestandtheilen der zweiten Sammlung systematisch verknüpft sind.

Berlin, 31. Mai 1884.

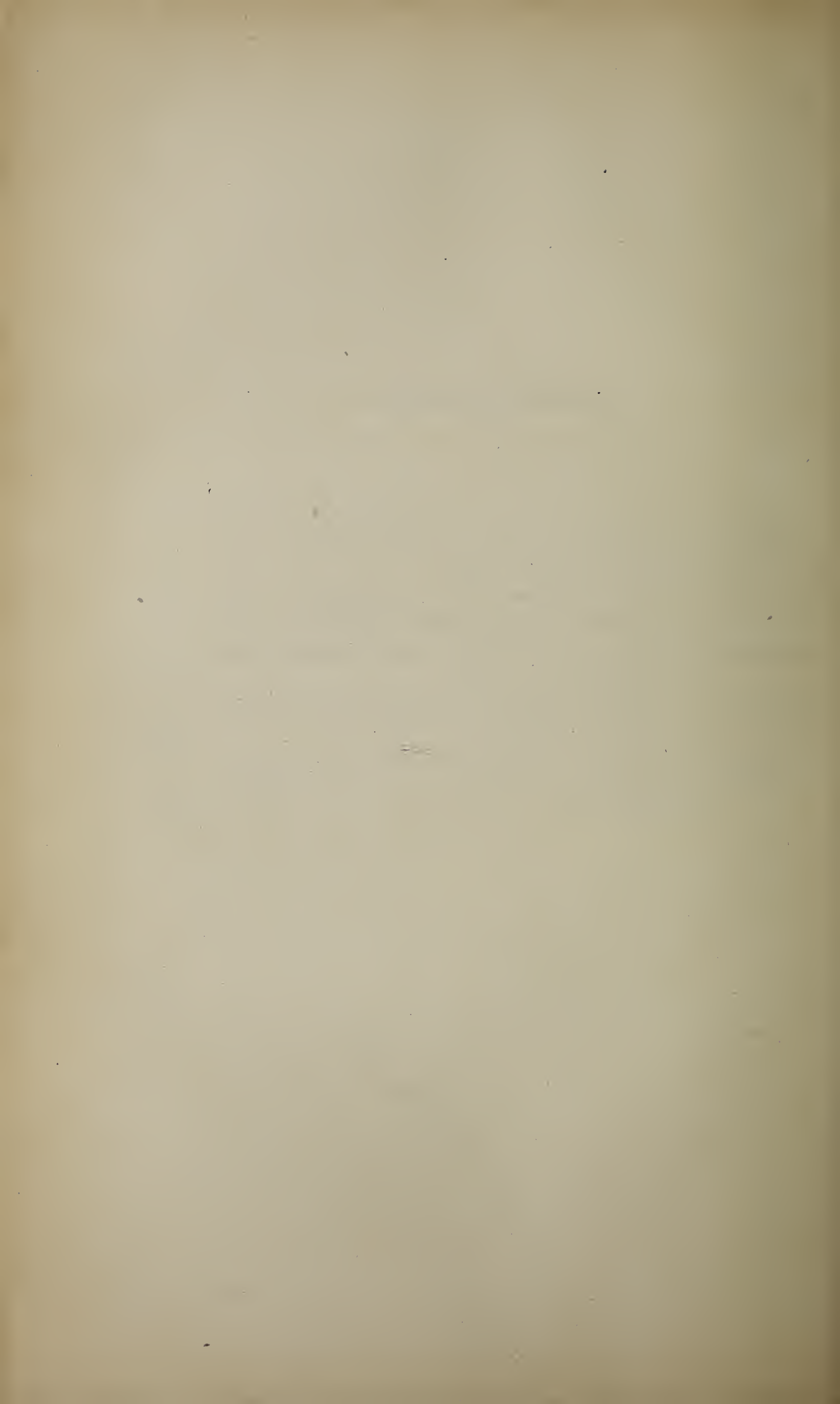
Der Verfasser.



Inhaltsverzeichniss.

Seite

I. Die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt. (1878. 1884). 1
II. Ueber die griechischen Vorgänger Darwin's. (1878) 37
III. Eine heidnische Apokalypse. (1882) 52
IV. Ueber den wissenschaftlichen Unterricht bei den Griechen. (1878) 65
V. Ueber akademisches Lehren und Lernen. (1879) 84
VI. Ueber die Bedeutung der Sprache und des Sprachunterrichts für das geistige Leben. (1884) 108
VII. Ueber das Kantische Moralprincip und den Gegensatz formaler und materialer Moralprincipien. (1879) 156
VIII. Ueber Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze. (1882) . 189
IX. Ueber die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt. (1884) 225



I.

Die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt.

(Gelesen in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1. Juli 1878. Mit Zusätzen.)

So weit auch unsere Natur- und Geschichtskenntniss die der Griechen an Umfang, Genauigkeit und Sicherheit übertrifft, so manche Fragen, die sie kaum berührten, eine tiefere Untersuchung des menschlichen Geisteslebens uns stellen und beantworten gelehrt hat, so wenig wir uns daher heute noch mit den Begriffen und Methoden der alten Philosophen begnügen können, so lässt sich doch nicht behaupten, dass die Lehren und Schriften dieser Männer nur noch das geschichtliche Interesse für uns haben, welches den Vätern unserer Wissenschaft freilich auch dann gesichert wäre, wenn wir für uns selbst gar nichts mehr von ihnen zu lernen hätten. Je unbefangener und gründlicher wir vielmehr ihre Werke durchforschen, um so häufiger stossen wir auf Probleme, von denen wir uns gestehen müssen, dass sie noch nicht erledigt, auf Gedanken und Entdeckungen, die noch immer nicht in dem Masse verwerthet sind, wie sie es verdienten. Eine solche Entdeckung von grosser, noch nicht durchaus gewürdigter Wichtigkeit ist es, die im folgenden besprochen werden soll.

Aristoteles bezeichnet sich selbst als den ersten, welcher nicht blos die endlose Fortdauer, sondern auch die Anfangslosigkeit der Welt gelehrt habe[1]); und wenn wir diese Aussage in seinem Sinn verstehen, ist sie vollkommen richtig. Dass der Stoff der Welt nicht entstanden sei, hatten allerdings alle griechischen Physiker ohne Ausnahme von Anfang an theils stillschweigend vorausgesetzt, theils ausdrücklich ausgesprochen.

Aber das Weltgebäude als solches hatten sie alle in einem bestimmten Zeitpunkt erst aus diesem Stoff entstehen lassen; und diess gilt nicht allein von der altjonischen Schule, den Pythagoreern und Anaxagoras, sondern auch von Heraklit und Empedokles, den Atomikern, den Eleaten und Plato. Unter den älteren Joniern wird zwar schon Anaximander (von Thales ist überhaupt nichts, was unsere Frage berührte, überliefert), und nach ihm Anaximenes und Diogenes die Annahme zugeschrieben, dass unsere Welt mit der Zeit untergehen, dann aber im Kreislauf des Entstehens und Vergehens eine endlose Reihe weiterer Welten auf sie folgen solle[2]). Dass jedoch diese Reihe auch anfangslos gewesen sei, dass unserer Welt unzählige andere vorangegangen seien, ist eine Annahme, die keinem von jenen Männern beigelegt wird; die aber auch, wie wir finden werden, selbst wenn sie dieselbe getheilt hätten, gegen die aristotelische Aussage nicht geltend gemacht werden könnte. Bei den Pythagoreern wollen spätere Berichte die Lehre von der Anfangs- und Endlosigkeit der Welt gefunden haben; ich habe indessen schon längst nachgewiesen, dass damit nur eine von der neupythagoreischen Schule aus Aristoteles entlehnte Bestimmung dem älteren Pythagoreismus unterschoben wird, und dass das philolaische Bruchstück, welches dieselbe vorträgt, ebenso unächt ist, als das Buch des Lukaners Ocellus[3]). Bei Anaxagoras ohnedem unterliegt es keinem Zweifel, dass es sein voller Ernst ist, wenn er von der anfänglichen Mischung aller Dinge erzählte, in der erst mit der Zeit durch den Geist eine Bewegung und mittelst derselben ein Auseinandertreten der Stoffe bewirkt worden sei. Dass diese Bewegung sich noch weiter ausbreiten werde, sagt er selbst (Fr. 6 Mull.); ob sie aber am Ende zum Stehen kommen, und ob die dadurch zum Abschluss gelangte Welt ewig dauern oder irgend einmal einer anderen Platz machen sollte, wissen wir nicht. Hinsichtlich dieser Philosophen haben wir daher keinen Grund, die Richtigkeit der aristotelischen Aussage zu bezweifeln.

Eher könnte diess bei Heraklit der Fall zu sein scheinen. Von ihm ist bekannt, dass er der gegenwärtigen Welt unbegrenzt

viele andere nicht blos folgen, sondern auch vorangehen liess. Und da ihm nun für das Bleibende in diesem Wechsel nur das göttliche Feuer gilt, welches zugleich der Urstoff und die weltbildende Kraft ist, so kann er eben dieses, als die Substanz der Welt, auch selbst mit dem Namen des Kosmos bezeichnen, wie diess in dem bekannten Ausspruch[4]) geschieht: „Diese Welt, die Eine für alle, hat weder der Götter noch der Menschen einer gemacht, sondern sie war immer und ist und wird sein, ein ewig lebendiges Feuer." Allein mit der Behauptung des Aristoteles steht dieser Satz nicht im Widerspruch: er legt ja die Anfangslosigkeit nicht blos dem Weltstoff und der weltschöpferischen Kraft, sondern der Welt selbst, dem Himmelsgebäude bei; dieses aber lässt Heraklit unläugbar entstehen und vergehen. Und nicht anders verhält es sich mit Empedokles, den Aristoteles a. a. O. mit Heraklit zusammenstellt: ewig sind nach ihm gleichfalls nur die elementarischen Stoffe und die bewegenden Kräfte; die Welt dagegen, diese bestimmte Vertheilung und Anordnung der Stoffe, die wir vor Augen haben, hat sich ebenso, wie alle ihr vorangehenden und nachfolgenden Welten, in einem bestimmten Zeitraum gebildet, und zwischen den Zeiten, in denen die Elementarstoffe zu einer Welt, wie die unsrige, zusammengefügt sind, liegen die ihrer gänzlichen Trennung durch den Hass und ihrer vollständigen Mischung im Sphairos. Ebenso betrachten die Atomiker unsere, wie jede einzelne Welt als entstanden und vergänglich, wenn sie auch annehmen, dass es immer eine zahllose Menge von Welten gegeben habe, die sich in den verschiedensten, zwischen Weltanfang und Weltende liegenden Zuständen befinden. An eine Ewigkeit der Welt im aristotelischen Sinn denken sie nicht.

Nicht einmal bei den Eleaten dürfen wir diese suchen. Im ersten Theil seines Lehrgedichts erklärte Parmenides allerdings, das Seiende sei weder entstanden noch könne es jemals vergehen, und das gleiche wiederholte Melissus. Aber das Seiende, welches alle Vielheit und alle Bewegung von sich ausschliesst, ist keine Welt. Diese Metaphysik erklärt daher zwar das Reale in dem, was sich uns als Welt darstellt, die eigentliche Substanz dieses

ganzen Erscheinungscomplexes, für ewig; aber die Welt als solche hebt sie ganz auf. Wo andererseits Parmenides auf den Standpunkt der gewöhnlichen Vorstellungsweise herabsteigt, in jener hypothetischen Erklärung der Erscheinungen, die der zweite Theil seines Gedichts brachte, da schliesst er sich auch sofort an das Verfahren der übrigen Physiker an und gibt eine Kosmogonie. Was er demnach für ewig erklärt, das ist keine Welt, und wo er sich auf die Erklärung der Welt einlässt, behandelt er diese nicht als ewig. Näher kommt sein Vorgänger Xenophanes der aristotelischen Ansicht gerade desshalb, weil er die äusserste Consequenz seiner Lehre von der Einheit aller Dinge noch nicht gezogen, die Vielheit und Veränderung noch nicht bestritten hat. Von ihm hören wir, er habe mit der Gottheit, der weltbildenden Kraft, auch die Welt selbst als ungeworden und unvergänglich bezeichnet. Seine eigenen Aeusserungen darüber sind uns aber freilich nicht erhalten; Aristoteles erwähnt seiner auffallender Weise in seiner Erörterung über die Ewigkeit der Welt[5]) mit keinem Worte; und so sind wir nicht sicher, ob das, was die Späteren, seit Cicero, hierüber sagen[6]), aus einer zuverlässigen Quelle geflossen ist, und seine eigentliche Meinung genau wiedergibt. Irgend eine Aeusserung von ihm wird ja wohl jener Angabe zu Grunde liegen; aber so bestimmt kann sie nicht gelautet haben, dass wir ein Recht hätten, ihm die Lehre von der Ewigkeit der Welt im aristotelischen Sinn beizulegen. Denn jenes unveränderliche Himmelsgebäude, das Aristoteles aus den concentrischen, um die Erde sich drehenden Sphären zusammenfügt, war ihm so unbekannt, dass er Sonne, Mond und Gestirne für nichts anderes ansah, als für vorübergehende Meteore, für Ansammlungen feuriger Dünste, die sich bald entzünden, bald wieder verlöschen, für feurige Wolken; auch der Erde schrieb er aber keinen unveränderlichen Bestand zu, sondern er nahm an, sie sei früher vom Meer überfluthet gewesen und werde sammt ihren Bewohnern seiner Zeit wieder in's Meer versinken; wofür er sich auf eine von ihm, wie es scheint, zuerst beachtete, oder doch zuerst in diesem Sinn verwerthete Thatsache, auf das Vorkommen versteinerter Seethiere

im Binnenland und selbst auf Bergen berief[7]). Er kann daher von der Welt zwar ähnlich, wie nach ihm Heraklit, gesagt haben, sie sei nicht entstanden und werde nicht vergehen, um sie damit ihrem Stoffe nach als ewig zu bezeichnen; die Weltzustände dagegen unterwarf auch er einem so eingreifenden Wechsel, dass nicht gesagt werden kann, diese unsere Welt sei ihm zufolge ungeworden und unvergänglich. Er hält ja gerade den Himmel, der nach Aristoteles nicht blos dem Werden und Vergehen, sondern auch jeder Veränderung ausser der räumlichen Bewegung entnommen ist, für das allerveränderlichste, die Sonne und die Gestirne für ebenso flüchtige Erscheinungen, wie der Regenbogen und die Wolken.

Ueber Plato erfahren wir zwar durch Aristoteles selbst[8]), dass seine Schilderung der Weltbildung im Timäus schon von einzelnen seiner persönlichen Schüler für eine Darstellungsform gehalten wurde, welche blos um der Anschaulichkeit willen gewählt sei, welche uns aber nicht berechtige, ihm eine zeitliche Entstehung der Welt als seine wirkliche Meinung beizulegen; nach Simplicius[9]) war es Xenokrates, welcher sich dieser Auskunft bedient hatte, von der er auch bei der platonischen Ableitung der Ideen aus den Urgründen Gebrauch machte[10]). Allein dazu wurde dieser Platoniker wahrscheinlich erst durch die Einwürfe veranlasst, welche Aristoteles schon früher gegen die Annahme einer Weltentstehung erhoben hatte. Bei Plato selbst hat die Schilderung der Weltbildung zwar eine so mythische Gestalt, dass wir allerdings nicht berechtigt sind, ihm die wissenschaftliche Ueberzeugung von einer zeitlichen Entstehung der Welt zuzuschreiben; aber es liegt auch keine Aeusserung von ihm vor, die uns in den Stand setzte, sie ihm mit Bestimmtheit abzusprechen. Es scheint vielmehr, die Frage, wie es sich hiemit verhalte, habe für ihn nicht so viel Interesse gehabt, dass er sich zu ihrer ausdrücklichen Untersuchung angeregt fand, oder sie sei ihm zu unlösbar erschienen, um in ihrer Behandlung über die mythische Darstellung zu einer wissenschaftlichen Entscheidung hinauszugehen[11]). Keinenfalls kann Aristoteles eine Erklärung seines Lehrers bekannt gewesen

sein, welche die dogmatische Auffassung der ihm im Timäus vorliegenden Darstellung ausschloss.

Dagegen scheint ihn selbst dieses Problem schon frühe beschäftigt zu haben. Wir sehen aus zwei Bruchstücken, welche mit grösster Wahrscheinlichkeit dem ersten Buch seines Gesprächs über die Philosophie zugewiesen werden [12]), dass er sich bereits während seines ersten Aufenthalts in Athen, noch als Mitglied des platonischen Schülerkreises, mit aller Bestimmtheit nicht blos gegen den Untergang, sondern auch gegen die Entstehung der Welt erklärte. Seine Gründe für diese Behauptung hatte er ohne Zweifel mit jener dialektischen Gründlichkeit, an deren Spuren es schon in den Ueberbleibseln seiner Jugendschriften nicht fehlt, nach verschiedenen Seiten entwickelt; uns wird davon nur Einer mitgetheilt, der aber für sich allein schon entscheidet: dass die Vollkommenheit Gottes den Gedanken ausschliesse, als ob er jemals ohne eine Welt sein oder gewesen sein könnte. „Er erklärte die Welt," sagt der angebliche Philo, „für ungeworden und unvergänglich; und beschuldigte die entgegengesetzte Theorie einer schweren Gottlosigkeit, da sie meine, dieser grosse sichtbare Gott, der die Sonne und den Mond und das ganze Pantheon der Planeten und Fixsterne umfasst, sei nicht besser, als ein Werk menschlicher Hände." „Er hielt diese Ansicht für thöricht," schreibt Cicero, „denn die Welt sei nicht entstanden, da ein so herrliches Werk nicht erst durch einen neuen Entschluss in's Dasein gerufen worden sein könne; und ihr Bau sei andererseits so vollkommen, dass keine Gewalt eine Erschütterung und Veränderung zu bewirken, keine Zeitdauer eine Altersschwäche herbeizuführen vermöge, wodurch dieses schöne Ganze jemals zerstört werden könnte." So kurz diese Mittheilungen auch sind, so deutlich lassen sie doch den leitenden Gedanken des Philosophen und zugleich auch den Weg erkennen, auf dem sich ihm seine Lehre aus der platonischen herausbildete. Als den gewordenen, sinnlich wahrnehmbaren Gott hatte schon Plato den Kosmos bezeichnet [13]); er schon hatte erklärt, dass das Gefüge der Welt viel zu fest sei, um von einem andern, als seinem Urheber, wieder aufgelöst

werden zu können, und viel zu herrlich, als dass er es jemals könnte auflösen wollen[14]). Aristoteles wiederholt, wie wir so eben gehört haben, diese Sätze; aber er stellt die weitere Erwägung an, dass das gleiche, wie von der Zukunft, auch von der Vergangenheit gelten müsse, dass es der Gottheit gleich unwürdig, mit ihrer Güte und Vollkommenheit gleich unverträglich wäre, ihr herrliches Werk unendlich lang nicht zu schaffen, und es wieder zu zerstören. Wie es der alte Xenophanes, nach Aristoteles' eigenem Bericht[15]), für ebenso gottlos erklärte, von einer Entstehung, wie von einem Tode der Götter zu reden, da man in dem einen wie in dem andern Fall ein Nichtsein der Götter annehme, so erhebt er selbst den Vorwurf der Gottlosigkeit nicht blos gegen die, welche ein Ende, sondern auch gegen die, welche einen Anfang der Welt, dieses sichtbaren Gottes, behaupten, ebendamit aber auch dem Urheber der Welt eine Veränderung in seinen Entschlüssen *(„novo consilio inito“)*, ein unendlich langes Zögern im Hervorbringen des Besten *(„tam praeclari operis inceptio“)* schuldgeben.

In den wissenschaftlichen Lehrschriften aus den späteren Jahren des Philosophen, welche unsere Sammlung der aristotelischen Werke enthält, kommt diese Begründung der Lehre von der Ewigkeit der Welt zwar genau in dieser Form nicht vor; aber doch lässt sich der Grundgedanke derselben auch in der abstrakteren, streng metaphysischen Form, die seine Beweisführung jetzt annimmt, nicht verkennen. Es gehört hieher zunächst die Erörterung der Physik (VIII, 1) über die Anfangs- und Endlosigkeit der Bewegung. Die Bewegung, zeigt Aristoteles hier, müsse nothwendig eintreten, wenn das Bewegende und das Bewegte von der Beschaffenheit und in dem Verhältniss zu einander sind, unter deren Voraussetzung jenes bewegt und dieses bewegt wird; jedem Anfang einer Bewegung müsste daher eine andere vorangehen, durch welche die Bedingungen derselben herbeigeführt würden; ebenso aber nach dem Ende jeder Bewegung diejenige sich erhalten, durch die ihr ein Ende gemacht wurde[16]). Aber so weit auch diese Beweisführung von derjenigen abzuliegen scheint, welche die Ewigkeit der Welt aus

der Vollkommenheit Gottes erschliesst, so beruhen doch beide auf demselben Gedanken: dass mit der Ursache die in der Natur derselben liegenden Wirkungen nothwendig gegeben seien, dass wir daher die letzteren nicht auf irgend einen Zeitraum beschränken können, wenn wir uns die erstere ewig und unveränderlich zu denken genöthigt sind. Diese Wirkungen werden nun in der Physik erst unter dem ganz allgemeinen Begriff der Bewegung zusammengefasst; und in Folge davon wird hier auch erst so viel dargethan, dass überhaupt eine Bewegung, irgend eine Welt, immer vorhanden gewesen sein müsse und vorhanden sein werde. Dass dagegen unsere gegenwärtige Welt immer war und immer sein wird, wäre damit noch nicht erwiesen; denn die Ewigkeit der Bewegung verträgt sich (wie Aristoteles 250, b, 18 selbst bemerkt) auch mit der Annahme eines periodischen Wechsels von Weltbildung und Weltzerstörung, sobald man nur diesen nicht (mit Empedokles) durch Zeiten einer absoluten Ruhe unterbricht. Erst in den Büchern vom Himmel (I, 10—12) hat Aristoteles die Frage: „ob der Himmel ungeworden oder geworden, unvergänglich oder vergänglich ist," in dieser bestimmteren Gestalt wieder aufgenommen; und auch hier führt sich sein Beweis für den Satz, dass nichts, was entstanden ist, unvergänglich, und nichts, was nicht entstanden ist, vergänglich sein könne, auf den Gedanken zurück (den die formalistische Erörterung c. 12. 281, b, 2—283, a, 24 allerdings mehr verdunkelt als aufklärt), dass nur dasjenige einen Anfang seines Daseins haben könne, dessen Natur das Nichtsein zulässt, und nur das eine endlose Dauer, dessen Natur dasselbe ausschliesst; was aber nichtsein kann, sei nicht unvergänglich, und was unmöglich nichtsein kann, sei nicht entstanden[17]). Gegen Heraklit's und Empedokles' Annahme eines periodischen Wechsels von Weltentstehung und Weltbildung begnügt sich Aristoteles hier mit der Bemerkung (c. 10. 280, a, 11): diese Ansicht räume im Grunde die Ewigkeit der Welt ein und behaupte nur einen Wechsel ihrer Form. Er hätte sie aber gleichfalls mit dem Satze von der Unveränderlichkeit der letzten Ursache bekämpfen können. Da das erste Bewegende oder die Gottheit un-

veränderlich ist, muss sie auch immer dieselbe Einwirkung auf die Materie ausüben; denn „was dasselbe und von derselben Beschaffenheit ist, muss auch immer dasselbe bewirken“ [18]). In der Materie kann aber auch kein Grund dafür liegen, dass jene Einwirkung bald dieses bald das entgegengesetzte Ergebniss, bald die Bildung bald die Zerstörung der Welt herbeiführte; denn die Materie ist ja nach Aristoteles das eigenschaftslose Substrat; jeder Wechsel ihres Zustandes und jede Veränderung kann daher nur von der Form ausgehen, die ihr mitgetheilt oder entzogen wird. Aus der Unveränderlichkeit der obersten wirkenden Ursache folgt daher die ihres Verhältnisses zum Stoffe, und somit auch die der Welteinrichtung, welche die Folge dieses Verhältnisses ist. Und Aristoteles bemerkt auch wirklich gegen Empedokles, er behaupte wohl, dass ein Wechsel zwischen Vereinigung und Trennung der Elemente stattfinde, allein er gebe dafür keinen Grund an [19]). Das gleiche würde aber auch gegen Heraklit und überhaupt gegen jede Theorie gelten, welche nicht blos einzelne Theile der Welt sondern das Weltganze so durchgreifenden Veränderungen unterliegen lässt, wie jene Philosophen sie annahmen. Bei Aristoteles selbst freilich fielen ohne Zweifel für seine Ueberzeugung von der Unveränderlichkeit des Weltgebäudes neben den spekulativen Gründen, die wir im bisherigen kennen gelernt haben, noch einige weitere Momente in's Gewicht: einmal der allgemeine Glaube der Menschheit, auf den er sich für die höhere Natur des Himmels und der Gestirne so gerne beruft [20]), und sodann die Thatsache, dass niemals, so weit menschliche Erinnerung reiche, in der Beschaffenheit des Himmels oder seiner Theile die mindeste Veränderung beobachtet worden sei [21]).

Wie wichtig aber diese Lehre für die ganze aristotelische Philosophie war, lässt sich leicht erkennen. Durch sie wurde Aristoteles der Aufgabe überhoben, mit der sich alle seine Vorgänger bis auf Plato herab vergeblich abgemüht hatten: die Weltentstehung zu erklären und zu beschreiben; und mit der Aufgabe selbst kamen für ihn alle jene willkürlichen, oft so abenteuerlichen Vermuthungen, jene ganze kosmologische Mythik

in Wegfall, zu welcher der Versuch, ein unlösbares Problem zu lösen, unvermeidlich hinführte. Er fragt nicht nach Vorgängen, von denen sich niemand eine Vorstellung machen kann, sondern nur nach dem, was uns als ein gegenwärtiges gegeben ist, seinem Zusammenhang, seinen Gesetzen und Ursachen; er will nicht wissen, wie die Maschine der Welt ursprünglich gebaut wurde, sondern nur aus welchen Theilen sie thatsächlich zusammengesetzt ist und in welcher Weise sie arbeitet. Es liegt am Tage, wie viel diese Begrenzung seiner Aufgabe dazu beitragen musste, ihn für die Naturerklärung auf den Boden der Erfahrung zu stellen, und Hypothesen, die an keiner Beobachtung geprüft werden können, ferne zu halten. Der Glaube an die Unveränderlichkeit und die unbedingte Geltung der Naturgesetze, der Grundsatz einer durchaus natürlichen Erklärung der Dinge, kommt in der Lehre von der Anfangs- und Endlosigkeit des Weltganzen zu seinem stärksten Ausdruck. Wer der Welt einen Anfang ihres Daseins beilegt, der muss wenigstens an diesem Einen entscheidenden Punkte den Zufall oder die Willkür eingreifen lassen, die er dann aber von dem weiteren Verlauf auszuschliessen kein Recht hat. Wer sie andererseits in jeder Beziehung aus natürlichen Ursachen hervorgehen lässt, der muss auch annehmen, sie sei immer aus ihnen hervorgegangen. Denn natürliche Ursachen sind nur solche, aus denen ihre Wirkung sich mit Nothwendigkeit ergibt; wie sie dann aber unendlich lange nicht eingetreten sein könnte, lässt sich nicht absehen. Seine Lehre von der Ewigkeit der Welt leistet daher dem Philosophen die erheblichsten Dienste.

Dieser Gewinn ist nun allerdings mit einer gewissen Beschränkung des wissenschaftlichen Gesichtskreises erkauft. Für die griechische Weltanschauung bedeutete die Ewigkeit der Welt die des scheinbaren Weltgebäudes, der Erde und der sie umkreisenden Sphären, deren oberste alle Gestirne ausser Mond, Sonne und Planeten in einer einzigen hohlen Fläche vereinigt. Wer daher mit Aristoteles die Ewigkeit der Welt annahm, für den war ebendamit allen jenen Untersuchungen über die Bildung der Erde und des Sonnensystems der Boden entzogen, welche dem Scharfsinn der

neueren Naturforscher ein so fruchtbares Feld dargeboten haben. Ebensowenig durfte ein solcher die Frage nach der ersten Entstehung des Menschen und der übrigen lebenden Wesen aufwerfen; denn es liess sich doch nicht annehmen, dass die Erde eine Ewigkeit hindurch ihrer Bewohner entbehrt habe, vollends wenn man mit Aristoteles im Menschen das Ziel und die Vollendung der irdischen Welt sah. Unser Philosoph behauptet daher mit der Ewigkeit der Welt auch die des Menschengeschlechts [22]); und muss er auch den verhältnissmässig jungen Ursprung der menschlichen Geistesbildung anerkennen, so findet er sich doch mit dieser Thatsache durch die ihm von Plato [23]) an die Hand gegebene Auskunft ab: die Menschheit werde von Zeit zu Zeit auf weiten Ländergebieten durch gewaltige Ueberschwemmungen, welche den grössten Theil der Bevölkerung vertilgen und die Städte mit ihrer Kultur zerstören, in den Rohzustand zurückgeworfen [24]). So gewiss aber dadurch der Blick des Philosophen und seiner Nachfolger von einigen wichtigen wissenschaftlichen Aufgaben abgelenkt wurde, so fraglich ist es doch, ob diess bei dem damaligen Stande des Wissens ein Nachtheil war. Denn so lange man mit den Grundgesetzen der Physik noch so unvollkommen bekannt war, von dem Sonnensystem und seinem Verhältniss zum Weltganzen noch so unrichtige Vorstellungen hatte, wie die Alten, konnte die kosmologische Frage weder richtig gestellt noch mit irgend einer Aussicht auf Erfolg beantwortet werden. Wer sie aufwarf, der fragte nicht nach dem Ursprung des kosmischen Systems, dem unser Planet angehört, sondern nach dem Ursprung des Ganzen, das sich unserer Beobachtung darbietet, bis zu den entferntesten Nebelflecken hinaus, und ob er ausser dieser Welt mit Demokrit und Epikur noch weitere Welten annahm oder nicht, das machte in dieser Beziehung keinen Unterschied; wer sie zu beantworten unternahm, der konnte willkürliche und den physikalischen Thatsachen widerstreitende Hypothesen, wie sie sich auch jene so reichlich erlauben, einfach desshalb nicht vermeiden, weil ihm die wichtigsten von diesen Thatsachen nicht bekannt waren. Ebensowenig liess sich erwarten, dass die Frage nach der Entstehung der organischen Wesen und des Menschen, von deren

wirklicher Beantwortung auch die heutige Wissenschaft noch so weit entfernt ist, eine irgend erhebliche Förderung in einer Zeit hätte finden können, die auch nach Aristoteles und trotz seiner bewunderungswürdigen Leistungen auf diesem Gebiete über die ersten Anfänge der Physiologie und vergleichenden Zoologie nicht hinaus kam. Weit mehr Aussicht auf Erfolg hatte die Untersuchung über die Entstehung und die erste Entwicklung der menschlichen Kultur, so wenig ihr auch schon ein umfassenderes geschichtliches und ethnographisches Wissen und eine vergleichende Sprachkunde zu Hülfe kam. Was ein Lucrez, in der Hauptsache wohl nach Epikur, in eingehender Erörterung hierüber bemerkt[25]), wird noch heute als eine verständige und durch gute Wahrscheinlichkeitsgründe gestützte Theorie anerkannt werden müssen. Aber da auch Aristoteles zugab, dass sich die Menschheit von Zeit zu Zeit immer auf's neue aus der Roheit zur Bildung emporarbeiten müsse, so stand seine Lehre von der Ewigkeit der Welt und des Menschengeschlechts dieser geschichtsphilosophischen Untersuchung nicht im Wege. Wir wissen vielmehr, dass gerade in der peripatetischen Schule jene kulturgeschichtlichen Studien mit Vorliebe getrieben wurden, deren Ergebnisse man in Schriften „über die Erfindungen" niederzulegen pflegte; wir sehen aus den Titeln und den Ueberbleibseln theophrastischer Schriften[26]), dass schon der erste Nachfolger des Aristoteles nicht blos über den Ursprung der technischen Erfindungen, auf denen alle menschliche Kultur ruht, sondern auch über die Anfänge und die erste Entwicklung des Götterglaubens und der Götterverehrung eingehende Untersuchungen angestellt hatte; und es ist nicht unwahrscheinlich, dass manches von dem, was uns in der Darstellung des Lucrez anzieht, schon von Epikur aus den Schriften dieses gelehrten und scharfsinnigen Peripatetikers entlehnt wurde.

Der geschichtliche Erfolg der Lehre über die Ewigkeit der Welt war ein durchschlagender. Zeno und Epikur liessen sich durch dieselbe allerdings nicht abhalten, theils zur heraklitischen theils zur atomistischen Ansicht zurückzugreifen. Aber für die übrigen Schulen erlangte sie eine massgebende Bedeutung. Nicht

blos die Peripatetiker hielten sich an sie, so weit wir wissen, ohne Ausnahme, und machten sich ihre Vertheidigung gegen die Stoiker zum Geschäft[27]), sondern auch unter den akademischen Zeitgenossen des Aristoteles wusste sich ihr, wie schon bemerkt wurde, Xenokrates (und vielleicht auch Speusippus) so wenig zu entziehen, dass er sie selbst bei Plato finden wollte. Ihm folgten darin später nicht wenige von den namhaftesten Platonikern: ein Krantor, Eudorus, Taurus, Albinus, und wohl noch viele, während andere allerdings widersprachen[28]). Die neupythagoreische Schule schloss sich in diesem Lehrstück, wie es scheint, allgemein an Aristoteles an[29]); und selbst von den Stoikern traten einzelne, wie Boëthus und Panätius, seiner Ansicht hinsichtlich der Frage über den Weltuntergang, wahrscheinlich aber auch in Betreff der Weltentstehung bei[30]). Im neuplatonischen System ohnedem bildet die Ewigkeit der Welt eine von den Unterscheidungslehren, über die noch im sechsten Jahrhundert unserer Zeitrechnung zwischen den Platonikern und ihren christlichen Gegnern lebhafte Verhandlungen stattfanden. Zeugnisse derselben sind uns in Philoponus' Schrift gegen Proklus und in den vielen gegen Philoponus gerichteten Stellen der Simplicianischen Commentare erhalten[31]). Aber auch durch den Sieg des christlichen Dogma wurde die aristotelische Lehre nur vorübergehend zurückgedrängt: selbst im Mittelalter taucht sie bei den kühneren unter den Epigonen des Neuplatonismus da und dort auf; um das Ende desselben bildet sie eine von den stehenden Anklagen gegen die strengeren Aristoteliker; und seit Spinoza von theilweise veränderten Voraussetzungen aus zu ihr zurückkehrte, hat sie in der neueren Weltanschauung so tiefe Wurzeln geschlagen, dass ein Schleiermacher den Versuch wagen konnte, sie sogar in die christliche Dogmatik einzuführen[32]).

Es war diess auch nicht etwa nur eine persönliche Meinung des grossen Theologen, eine von Spinoza entlehnte, mit dem Ganzen der heutigen Wissenschaft in keinem tieferen Zusammenhang stehende Bestimmung; und ebensowenig hat Strauss, als er Schleiermacher's Bedenken gegen einen Weltanfang mit grösserer

Entschiedenheit wiederholte[33]), damit nur aus Hegel's System eine, von diesem selbst freilich nicht beachtete, Folgerung gezogen. Sondern es lässt sich überhaupt kein Standpunkt denken, welcher sich der von Aristoteles zuerst ausgesprochenen Behauptung entziehen könnte, ohne die unerlässlichen Bedingungen jeder wissenschaftlichen Welterklärung zu verletzen. Wie man auch über den Werth und die Möglichkeit metaphysischer Untersuchungen urtheilen möge: darauf muss doch jeder achten, dass er sich von Voraussetzungen befreie, die ihn nachweisbar in unauflösliche Widersprüche verwickeln würden. Eine solche Voraussetzung ist aber die, dass nicht blos alle einzelnen Theile der Welt, bald in kürzeren bald in längeren Zeiträumen, entstehen und vergehen, sondern dass auch das Weltganze irgend einmal entstanden sei. Denn da nichts aus nichts wird, so setzt alles entstandene etwas voraus, durch das und aus dem es entstanden ist, eine Ursache, durch die es hervorgebracht wurde, die ihm daher nothwendig in ihrem Dasein vorangieng. Wäre nun diese Ursache der Welt gleichfalls entstanden, so würde sich für sie dieselbe Forderung wiederholen, und so fort, bis man schliesslich zu einer ersten, also einer ewigen und unentstandenen Ursache alles Seins käme; wobei es für die vorliegende Frage gleichgültig ist, ob man sich diese selbst als eine streng einheitliche vorstellt, oder sie aus vielen Einzelwesen, Atomen u. s. w. bestehen lässt. Nimmt man daher eine Entstehung der Welt an, so kann man den letzten Grund ihrer Entstehung nur in etwas ewigem suchen, das der Welt als ihre Ursache vorangieng. Da nun aber die Welt selbst doch entstanden sein soll, müsste diejenige Wirksamkeit jener Ursache, deren Folge die Entstehung der Welt war, erst in einem bestimmten Zeitpunkt begonnen haben; denn wenn sie anfangslos war, gab es nie einen Zeitpunkt, in dem sie nicht seit Ewigkeit wirkte und somit auch alles, was sie in der längsten Zeit hervorbringen konnte, bereits hervorgebracht hatte. Und dieser Schlussfolgerung lässt sich auch nicht dadurch entgehen, dass man sagt: jene Wirksamkeit sei zwar anfangs- und zeitlos, die Welt dagegen, als ihr Erzeugniss, habe einen Anfang, und mit

ihr sei auch die Zeit erst entstanden. Denn wo eine Wirksamkeit ist, da ist auch ein Geschehen, und somit eine Veränderung; wo aber eine Veränderung ist, da ist auch der Unterschied des Früheren und des Späteren, also ein Zeitverhältniss. Die Gesetze, nach denen eine Ursache wirkt, können unveränderlich und insofern zeitlos sein, aber die von ihr bewirkten Vorgänge fallen auch dann nothwendig in die Zeit, wenn die Art ihres Wirkens während seiner ganzen Dauer sich gleich bleibt; und da nun eine Wirksamkeit, die nichts bewirkte, eine sich selbst widersprechende Vorstellung ist, so ist es auch die Annahme, dass eine ewige Wirksamkeit irgend einmal angefangen habe, sich in einem zeitlichen Geschehen zu äussern. Wer andererseits einen Anfang der Welt behauptet, der behauptet ebendamit, dass mit der Weltentstehung ein Zustand eingetreten sei, der vorher nicht vorhanden war, er unterscheidet also zwei Zeiträume, die durch den Zeitpunkt der Weltentstehung gegen einander abgegrenzt sind: alles, was einen Anfang hat, fängt in der Zeit an, die Zeit als solche dagegen fängt nie an, ein Anfang derselben ist eine Vorstellung, die sich selbst aufhebt. So wenig es daher eine Wirksamkeit geben kann, die dem zeitlichen Dasein vorangienge, ebensowenig kann es einen Anfang der Zeit geben; und es ist nur eine leere und nichtige Ausflucht, wenn man sich den Folgerungen, die sich aus der Annahme einer Weltentstehung ergeben, mit so widerspruchsvollen Begriffen zu entziehen versucht.

Liesse sich aber diese Annahme nur durch die Voraussetzung retten, dass die Ursache der Welt zwar an sich selbst anfangslos sei, ihre weltbildende Wirksamkeit jedoch erst in einem bestimmten Zeitpunkte begonnen habe, so zeigt sich eben dieses gleich undenkbar, welche nähere Vorstellung man sich nun von jener Ursache machen mag. Ob man sie sich materiell denkt oder immateriell, oder ob man dem stofflichen Princip ein immaterielles bewegendes zur Seite stellt; ob man ferner nur einen einzigen Urstoff annimmt, oder eine bestimmte Anzahl elementarischer Grundstoffe oder die zahllose Menge der Atome, ob ebenso nur Eine Urkraft oder mehrere, vielleicht sogar entgegen-

gesetzte und sich widerstrebende; ob man endlich die Welt durch die blosse Gestaltung und Umbildung eines präexistirenden Stoffes oder durch eine Schöpfung entstehen lässt, die auch schon ihren Stoff selbst erst hervorbringt: immer ist nur einer von zwei Fällen möglich. Die Thätigkeit, welche die Entstehung der Welt bewirkte, gieng entweder aus der Natur der Weltursache (bzw. der Weltursachen) als eine nothwendige Folge derselben hervor, oder sie war das Werk ihres Willens; denn was sonst allein noch übrig bliebe, sie auf den Zufall zurückzuführen, das hiesse jeder vernünftigen Betrachtung der Dinge den Abschied geben. In dem ersten von jenen zwei Fällen liegt nun am Tage, dass die Welt, wenn sie aus der Natur der weltbildenden Kräfte mit Nothwendigkeit hervorgeht, ebensowenig einen zeitlichen Anfang haben kann, wie diese selbst; denn wenn eine Ursache mit Nothwendigkeit wirkt, kann sie nie ohne diese Wirkung gewesen sein; und wenn nun aus der letzteren in irgend einer denkbaren Zeit ein bestimmtes Erzeugniss hervorgeht, so muss es, die Ursache als anfangslos gesetzt, jederzeit aus ihr hervorgegangen sein, da man sonst in den oben berührten Widerspruch geriethe, von dem, was der Voraussetzung nach in einer endlichen Zeit geschehen muss, zu behaupten, dass es in einer unendlichen Zeit nicht geschehen sei. Gesetzt z. B. die letzten Bestandtheile der Welt seien Atome, oder wenn man lieber will, Monaden, dieselben seien ferner so beschaffen und stehen zu einander in einem solchen Verhältniss, dass sich aus ihnen nach Ablauf eines bestimmten Zeitraums diese unsere Welt bilden musste, so könnte diese Weltbildung nur dann einen zeitlichen Anfang gehabt haben, wenn jene Atome oder Monaden selbst einen hatten; sind sie dagegen ewig, so hat es nie einen Zeitpunkt gegeben, in dem sie nicht von Ewigkeit her zur Bildung einer Welt zusammenwirkten, und somit auch nie einen, in welchem die zur Weltbildung erforderliche Zeit, möchte man diese auch noch so gross annehmen, nicht bereits abgelaufen war, in dem die aus ihnen gebildete Welt nicht bereits bestand. Und das gleiche ergibt sich, wie man leicht sieht, bei jeder möglichen Annahme über die letzten Gründe der Welt, wenn dieselbe einerseits diese

Gründe selbst anfangslos setzt und andererseits die Welt aus ihnen nach bestimmten Gesetzen hervorgehen lässt.

Anders scheint es sich zu verhalten, wenn man sie auf einen weltschöpferischen Willen zurückführt. Wie wir unsere Entschlüsse erst im Lauf unseres Lebens fassen, und ihre Ausführung auch nachdem sie gefasst sind oft noch lange verschieben, so konnte, scheint es, auch der Entschluss zur Weltschöpfung von dem Welturheber irgend einmal im Laufe der Zeit gefasst und verwirklicht werden. Dieser Schein löst sich jedoch sofort auf, wenn man sich die Bedingungen klar macht, unter denen diess geschehen sein müsste. Zunächst nämlich liegt am Tage, dass es nur die Gottheit sein konnte, deren Wille die Welt in's Dasein rief. Denn da die Welt die Gesammtheit aller endlichen Wesen in sich befasst, so kann der, welcher eine Entstehung der Welt annimmt, als ihre Ursache ihr nur das unendliche Wesen vorangehen lassen, das als solches blos Eines sein kann; wie ja auch der einheitliche Zusammenhang des Weltganzen die Einheit seines letzten Grundes unbedingt fordert[34]). Der Wille der Gottheit kann aber nicht anders als schlechthin vollkommen und frei von allem dem gedacht werden, was wir Menschen als einen Mangel unseres Willens empfinden. Wenn das menschliche Wollen sich aus vielen aufeinanderfolgenden Akten von ungleicher und veränderlicher Beschaffenheit zusammensetzt, muss das göttliche Eine ewige unwandelbare Thätigkeit sein; wenn jenes das richtige unterlassen und verkehrtes erstreben kann, so kann sich dieses nur auf das beste und vollkommenste richten; wenn sich jenes theils durch äusseren Widerstand theils durch seine eigene Schwäche nicht selten an der Ausführung seiner Beschlüsse verhindert oder zum Aufschub derselben genöthigt sieht, gibt es nichts, was dieses verhindern könnte, seine Absichten, sobald es nur will, vollständig zu verwirklichen. Gleich aus der ersten von diesen Bestimmungen folgt nun, dass die Gottheit den Entschluss, eine Welt zu schaffen, nicht erst in dem Zeitpunkt, in dem er ausgeführt wurde, oder überhaupt in einem bestimmten Zeitpunkt gefasst haben könnte, dass ihr derselbe vielmehr von Ewigkeit her feststehen musste, da ja sonst ihr Wille dem gleichen

Wechsel und der gleichen Veränderlichkeit unterliegen würde, wie der menschliche. Die Vertheidiger eines Weltanfangs pflegen diess auch einzuräumen, aber sie glauben ihrem Standpunkt dadurch nichts zu vergeben: die Weltschöpfung, sagen sie, sei von Anfang an in dem ewigen Rathschluss Gottes enthalten gewesen, aber durch denselben sei zugleich auch festgestellt worden, dass sie erst in einem bestimmten Zeitpunkt, und in welchem sie eintreten solle. Allein mit dieser Wendung ist die Schwierigkeit nicht beseitigt, sondern nur auf einen anderen Punkt verlegt: wir können nicht mehr fragen, wie sich das Fassen eines neuen Entschlusses mit der Unwandelbarkeit Gottes vertrage, um so mehr aber, wie sich mit derselben der Uebergang vom blossen Wollen zum Wirken und die lange Unwirksamkeit des von Ewigkeit her gefassten Beschlusses verträgt. Jener Uebergang ist schon ganz im allgemeinen betrachtet, und vorläufig noch abgesehen von dem näheren Inhalt des Willens, um dessen Ausführung es sich handelt, mit dem Begriff eines ewigen und unveränderlichen, jederzeit gleichsehr in sich vollendeten Wesens unvereinbar. Denn ein solches kann keinen Wechsel seiner inneren Zustände erfahren, es kann somit auch kein Unterschied des früheren und späteren in ihm sein, es lebt nicht in der Zeit, sondern ausser derselben, so dass der ganze Inhalt seines Bewusstseins ihm beständig gleich gegenwärtig ist. Diess wäre aber offenbar nicht der Fall, wenn sein auf die Welt gerichteter Wille erst von einem bestimmten Zeitpunkt an sich verwirklichte; sondern dasselbe, was bis dahin als ein unausgeführtes Wollen in ihm gewesen wäre, wäre jetzt in ihm als ein ausgeführtes, der Inhalt seines Selbstbewusstseins hätte sich verändert, sein Leben sich in zwei aufeinanderfolgende Perioden, die vor der Weltschöpfung und die nach derselben, und somit in eine Zeitreihe auseinandergelegt. Und es hilft nichts, sich hiegegen darauf zu berufen, dass für Gott auch das Vergangene und Zukünftige ein Gegenwärtiges, die erst zu schaffende Welt, bei der Unfehlbarkeit ihrer Verwirklichung, ebenso gut ein Gegenstand der lebendigsten Anschauung sei, wie die geschaffene. Denn da es undenkbar ist, dass Gott sich die Dinge anders vorstelle, als sie sind, so

kann die Welt, die erst geschaffen werden soll, seinem Denken unmöglich genau in derselben Weise gegenwärtig sein, wie die geschaffene, sondern jene nur als eine, welche sein wird, diese als eine, welche ist; es kann aber ebendamit auch sein noch unausgeführter, auf die Hervorbringung einer zukünftigen Welt bezüglicher Wille unmöglich derselbe sein, wie der, welcher die schon vorhandene zum Gegenstand hat. Der Uebergang vom Beschluss zur Ausführung steht mit dem Begriff eines absoluten Willens in keinem geringeren Widerspruch als der Uebergang vom Nichtwollen zum Wollen; denn durch den einen wie durch den andern würde derselbe einer Veränderung und einem Zeitverhältniss unterworfen, während er doch als absoluter nur ewig und unveränderlich sein kann.

Es stellt sich diess noch klarer heraus, wenn wir fragen, was denn den göttlichen Willen bewogen haben könnte, die Hervorbringung der Welt auf einen bestimmten Zeitpunkt zu vertagen, wenn sie doch von Ewigkeit her beschlossen, und wenn sie, wie wir annehmen müssen, in der Weisheit und Güte Gottes begründet war; denn willkürliche, von keinen Vernunftgründen geleitete Beschlüsse kann man doch bei dem schlechthin vollkommenen Wesen am wenigsten voraussetzen. Ebensowenig aber kann man sich dieser Frage mit der Berufung auf die Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse entziehen. Die Erinnerung an die Schranken des menschlichen Wissens und an die verborgenen Gründe vieler Ereignisse ist durchaus am Platze, wenn wir erst wissen, dass etwas im göttlichen Rathschluss begründet ist, d. h. wenn es sich darum handelt, uns in das thatsächlich gegebene zu finden, und es mit der Ueberzeugung von der Vernünftigkeit des Weltlaufs auszugleichen; aber sie ist eine Ausflucht der Trägheit und nicht mehr, wenn das thatsächliche erst ausgemittelt, die Meinungen der Menschen darüber geprüft werden sollen. Nur in dem letzteren Fall befinden wir uns aber bei der gegenwärtigen Erörterung. Wäre es erwiesen, dass die Welt einen Anfang in der Zeit gehabt hat, so könnte man sagen, wir müssen diese Thatsache annehmen, wenn wir sie uns auch nicht zu erklären wissen. Soll dagegen erst unter-

sucht werden, ob die Welt einen Anfang gehabt haben kann, so darf der, welcher diess behauptet, sich der Aufgabe, die wissenschaftliche Möglichkeit seiner Annahme nachzuweisen, nicht unter dem Vorwand entziehen, dass dieser Nachweis das menschliche Erkenntnissvermögen übersteige. Denn die Frage, um die es sich hier handelt, ist lediglich die: ob die Hypothese eines Weltanfangs mit Bestimmungen über die Gottheit, welche von den Anhängern jener Hypothese selbst als richtig anerkannt werden, logisch vereinbar ist oder nicht. Und diese Frage ist keine so transcendente, dass sie sich nicht beantworten liesse. Die Antwort auf dieselbe kann aber allerdings, wie mir scheint, nur verneinend ausfallen.

Wenn nämlich ein willkürliches Handeln bei der Gottheit, wie bemerkt, undenkbar ist, und somit jeder Rathschluss derselben, und vollends ein Rathschluss wie der der Weltschöpfung, einen ihrer würdigen Grund und Zweck haben muss, so kann dieser entweder in Gott selbst oder ausser ihm gesucht werden. Jenes geschieht, wenn man mit manchen Theologen und Philosophen annimmt, Gott habe die Welt desshalb geschaffen, weil er ihrer zur Vollkommenheit seines eigenen Daseins bedurfte, weil er sich in ihr ein Anderes gegenüberstellen musste, um zu seiner eigenen Vollendung, seinem Selbstbewusstsein und seiner Persönlichkeit zu gelangen; dieses, wenn man den Zweck und Beweggrund der Schöpfung in der Glückseligkeit der Geschöpfe oder in der Schönheit und Vollkommenheit der Welt sieht. Allein weder die eine noch die andere von diesen Zweckbestimmungen erlaubt es bei folgerichtigem Denken, der Welt einen zeitlichen Anfang zuzuschreiben. Konnte Gott ohne eine Welt nicht das sein, was er seinem Begriffe nach sein muss, das absolute, schlechthin vollkommene Wesen, so versteht es sich von selbst, dass er nie ohne Welt sein konnte, da er nie etwas anderes sein konnte als das, was er ist. Die Vorstellung einer Entwicklung Gottes vermittelst der Weltschöpfung, einer anfänglichen, erst nach unendlich langer Dauer beseitigten Unvollkommenheit dessen, was nur als das absolut vollkommene gedacht werden kann[35]), ist ein so unmittelbarer und augenscheinlicher Widerspruch, dass man kaum begreift, wie noch ein Schelling

denselben auf sich nehmen mochte; und dieser Widerspruch tritt noch unverhüllter an's Licht, wenn uns die „Philosophie des Unbewussten", mit einer pessimistischen Wendung und einer karikirenden Vergröberung dessen, was Schelling gesagt hatte, in dem phantastischen Stil gnostischer und manichäischer Mythologie erzählt, wie der ausserweltliche absolut vorstellungslose und blinde Wille, nachdem er einmal aus seiner reinen Potentialität herausgetreten war, sich von der Qual seiner eigenen Leerheit nur durch die Erzeugung einer Welt zu befreien vermocht habe, die zwar von allem, was er machen konnte, das beste, aber doch immer noch schlecht genug sei, um ihr baldigstes Verschwinden auf's dringendste wünschen zu lassen. Auf diesem Wege lässt sich daher zu keinem Anfang der Welt, sondern nur zu der Annahme ihrer Anfangslosigkeit kommen. Aber auch die gewöhnliche Vorstellung, nach welcher der Grund der Weltschöpfung in der Rücksicht auf die Geschöpfe lag, führt bei genauerer Untersuchung zu dem gleichen Ergebniss. Gott, sagt man, habe die Welt geschaffen, um seine eigene Vollkommenheit in der seines Werkes zu offenbaren. Aber hatte diese Offenbarung ihre Gründe oder nicht? war es besser, dass eine Welt entstand oder dass Gott ohne Welt für sich allein blieb? denn dass beides gleich gut gewesen wäre, ist undenkbar, da die Gottheit doch am allerwenigsten thun wird, was kein verständiger Mensch thut, eine Entscheidung von unermesslicher Bedeutung ohne sachliche Gründe zu treffen. War es aber besser, wenn sich Gott in einer Welt offenbarte, so muss diess auch immer das bessere gewesen sein; und da Gott seiner Natur nach nur das Beste thun kann, so kann er nie gewesen sein, ohne sich in einer Welt zu offenbaren. Und das gleiche gilt von dem Satze: Gott habe die Welt aus Güte geschaffen, der Zweck der Schöpfung sei die Glückseligkeit der Geschöpfe. Da Gott immer gleich gütig war, muss er diesen Zweck auch immer gleichsehr gewollt haben; wenn er ihn aber wollte, gab es nichts, was ihn an seiner Ausführung hindern konnte; es kann mithin keinen Zeitpunkt gegeben haben, in dem er ohne Welt war. Es macht mit Einem Wort im Ergebniss keinen Unterschied, ob man die

Entstehung der Welt aus dem Wesen oder aus dem Willen Gottes herleitet; denn da dieser Wille ein absoluter ist, kann er nur das enthalten, er muss aber auch nothwendig alles das enthalten, was durch das Wesen des Wollenden gefordert ist. Die moralische und die metaphysische Nothwendigkeit fallen daher hier zusammen, und so wenig es denkbar ist, dass Gott jemals ohne die Eigenschaften war, die sein Wesen bezeichnen, so undenkbar ist es auch, dass er jemals ohne die Wirksamkeit war, in der es sich äussert[36]).

Aber verwickeln wir uns mit diesem Ergebniss nicht gleichfalls in einen Widerspruch, welcher diese ganze Untersuchung unmöglich zu machen droht? KANT hat diess bekanntlich behauptet. Wenn die Welt keinen Anfang hätte, sagt er[37]), so müsste bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt eine Ewigkeit abgelaufen, eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Zustände verflossen sein. Diess sei aber unmöglich, da die Unendlichkeit einer Reihe gerade darin bestehe, dass sie durch successive Synthesis niemals vollendet sein kann. Da aber Kant andererseits in der Annahme einer Weltentstehung keine geringeren Schwierigkeiten findet, so dient ihm diese Antinomie, wie die „kosmologischen Antinomieen“ überhaupt, zur entscheidenden Bestätigung der Ueberzeugung, dass Raum und Zeit nicht den Dingen selbst zukommen, sondern nur Formen seien, unter denen wir die Dinge anschauen. Allein dieser Ausweg ist uns, wie ich schon anderswo[38]) gezeigt habe, durch die Erwägung abgeschnitten, dass weder die Veränderung unserer Vorstellungen noch die der Objekte, durch deren Einwirkung unsere Wahrnehmungen hervorgerufen werden, sich für einen blossen Schein halten lässt; ist aber die Veränderung etwas reales, nicht blos unserer subjektiven Auffassung der Dinge angehöriges, so muss das gleiche auch von der Zeit gelten, da keine Veränderung anders als in der Zeit vor sich gehen kann, diese daher mit jener unmittelbar gegeben ist. Wir können uns mithin der Frage nicht entziehen, ob und wie sich der Widerspruch beseitigen lässt, über den Kant nur durch eine für uns unannehmbare Auskunft wegzukommen wusste.

Nun beruht dieser Widerspruch darauf, dass bei der Läugnung eines Weltanfangs etwas als wirklich gesetzt zu werden scheint, was seinem Begriff nach unmöglich ist: eine Ewigkeit, die abgelaufen, eine in keiner Zeit zu vollendende Reihe, die mit einem bestimmten Zeitpunkt vollendet wäre. Aber ist es richtig, dass wir eine solche Reihe erhalten, wenn die Welt anfangslos ist? Eine Reihe ist nur da, wo von einem bestimmten Anfangspunkt successiv zu anderen Punkten fortgegangen wird; die Reihe ist vollendet, wenn bei diesem Fortgang ein letztes erreicht wird. Gibt es dagegen kein erstes, mit dem angefangen werden könnte, so entsteht auch keine Reihe. So wenig man daher sagen kann, wenn die Welt endlos ist, werde vom gegenwärtigen Zeitpunkt an eine unendliche Zeitreihe ablaufen, ebensowenig kann man sagen, wenn sie anfangslos ist, so sei bis zur Gegenwart eine solche abgelaufen; wie vielmehr bei jener Behauptung in dem Begriff des „Ablaufens" die Vorstellung eines dereinstigen Weltendes eingeschwärzt würde, so wird bei dieser die Vorstellung eines Weltanfangs eingeschwärzt, die sich dann freilich mit der vorausgesetzten Anfangslosigkeit der Welt nicht verträgt. Soll die Welt wirklich als anfangs- und endlos gedacht werden, so muss man die Zeitvorstellung überhaupt von ihr ferne halten; und man kann diess, ohne die Zeit desshalb zu einer blos subjektiven Vorstellungsform zu machen. In der Zeit ist, was sich verändert, wo dagegen keine Veränderung stattfindet, da ist auch kein Unterschied des Früheren und des Späteren und somit kein zeitlicher Verlauf. Denn wie uns die Anschauung der Zeit nur aus der Wahrnehmung der Veränderungen entsteht, die sich in uns und ausser uns vollziehen[39], so ist auch der Begriff derselben durch den der Veränderung bedingt, und wenn sie Aristoteles als „die Zahl der Bewegung hinsichtlich des Früher und Später" definirte[40], so wird daran jedenfalls so viel richtig sein, dass die Zeit nur ein Verhältniss bezeichnet, welches bei der Veränderung der Dinge und ihrer Zustände eintritt, dass dagegen auf dasjenige, was keiner Veränderung unterliegt, Zeitbestimmungen überhaupt keine Anwendung finden. Nur das

Veränderliche ist in der Zeit, das Unveränderliche zeitlos und ewig: veränderlich und zeitlich, unveränderlich und ewig besagen in der Sache dasselbe. Nun folgt aber aus denselben Gründen, welche die Anfangs- und Endlosigkeit der Welt darthun, auch ihre Unveränderlichkeit. Denn wenn es weder eine Zeit gegeben haben kann, in der keine Welt war, noch in Zukunft eine geben kann, in der keine Welt ist, weil ihr Dasein aus der Natur ihrer Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgeht, so gilt genau das gleiche auch von der Annahme, dass die Welt als Ganzes jemals anders gewesen sei oder sein werde, als sie gegenwärtig ist. Alle ihre Theile sind allerdings einer fortwährenden Veränderung unterworfen, wie sie auch alle, die einen in längeren, die andern in kürzeren Zeiträumen, entstehen und vergehen. Aber so wenig man aus dieser Beschaffenheit der Dinge in der Welt schliessen kann, dass auch das Weltganze entstanden sei und seiner Zeit wieder untergehen werde, ebensowenig kann man desshalb, weil alles einzelne in der Welt veränderlich ist, das Ganze gleichfalls dafür erklären. Wenn vielmehr die Welt (nach der S. 16 erörterten Annahme) desshalb anfangslos ist, weil sie als ein nothwendiges Erzeugniss gewisser Ursachen von diesen immer hervorgebracht werden musste, so kann sie auch immer nur als dieselbe hervorgebracht worden sein und hervorgebracht werden; denn aus den gleichen, nach unabänderlichen Gesetzen wirkenden Ursachen können immer nur die gleichen Wirkungen hervorgehen, und wenn zu diesen Wirkungen auch der Wechsel der Einzelerscheinungen gehört, muss auch dieser Wechsel selbst immer in der gleichen Weise erfolgen, so lange die Ursachen, die ihn hervorrufen, sich nicht ändern. Wie könnten aber die letzten Ursachen alles Daseienden sich ändern, da sie eben als die letzten nichts ausser sich haben, was ihre Wirkung durchkreuzen, abschwächen oder von ihrem Ziel ablenken könnte? Zu dem gleichen Ergebniss kommt man aber auch unter der (S. 17 ff. besprochenen) Voraussetzung, dass die Welt das Werk eines schöpferischen Willens sei. Denn wie es der Vollkommenheit dieses Willens widerstreitet, dass er es jemals unterlassen hätte oder jemals aufhörte,

schöpferisch zu wirken, so würde ihr die Vorstellung nicht weniger widerstreiten, dass er jemals etwas anderes hervorbringe oder hervorgebracht habe, als das beste, was er überhaupt hervorbringen kann. Das beste kann aber in jedem gegebenen Falle nur Eines, und dieses muss immer dasselbe sein; denn auch bei dieser Voraussetzung lässt sich nichts denken, was den weltschöpferischen Willen bestimmen könnte, seinen Weltplan im weiteren Verlaufe zu ändern, da es ja nichts gibt, was von ihm unabhängig, was nicht von Anfang an in den Weltplan aufgenommen und erst dadurch überhaupt existenzfähig wäre. So ruhelos daher auch die Veränderung ist, der alles in der Welt unterliegt, so kann sie doch immer nur die einzelnen Theile der Welt betreffen: diese entstehen und vergehen, ändern ihren Zustand und gehen in einander über. Das Ganze dagegen, welches diese veränderlichen Theile in sich befasst, bleibt als solches unverändert. Denn eine Veränderung seines Zustands könnte nur dadurch bewirkt werden, dass neue Bestandtheile und Kräfte in dasselbe einträten oder die vorhandenen neue Verbindungen eingiengen. Aber jenes ist nach allem, was bisher auseinandergesetzt wurde, undenkbar: so wenig die Welt jemals nicht gewesen sein kann, so wenig kann ihr auch jemals etwas zur Vollständigkeit ihres Daseins gehöriges gefehlt haben, um erst nach unendlicher Zeit durch den Zufall oder durch ein grundloses Wollen aus dem Nichts hervorgerufen zu werden. Auch das andere lässt sich aber aus ähnlichen Gründen nicht annehmen. Denn wenn alle in der Welt wirkenden Kräfte von Ewigkeit her in ihr lagen, müssen sie auch von Ewigkeit her alles, was zu wirken in ihrer Natur liegt, gewirkt haben. Das Gesammtergebniss ihrer Wirkungen muss daher immer gleichsehr vorhanden gewesen sein, und wie sehr auch die Zustände wechseln, in denen die einzelnen Theile der Welt sich befinden, so müssen doch sie alle gegen einander so abgewogen sein, dass das Gleichgewicht des Ganzen nicht dadurch gestört wird, ihre in sich kreisende Bewegung seiner Ruhe und Unveränderlichkeit keinen Abbruch thut. Auf das Unveränderliche sind aber, wie gesagt, Zeitbestimmungen überhaupt nicht anwendbar; und man

kann desshalb auch nicht sagen, wenn die Welt anfangslos sei, müsste bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt eine Zeit von unendlicher Dauer verflossen sein. Eine Zeit verfliesst vielmehr nur, wo sich etwas verändert; jede Veränderung aber hat einen Anfang und ein Ende, sie vollzieht sich somit in einer endlichen Zeit, und dabei bleibt es auch, wenn wir eine noch so grosse Reihe einzelner, an bestimmten Theilen der Welt sich vollziehender Veränderungen zusammenfassen. Versuchen wir es dagegen, die sämmtlichen Zustände des Weltganzen, die bis jetzt aufeinandergefolgt seien oder noch aufeinanderfolgen werden, zu einer Reihe zusammenzufassen, so versuchen wir etwas an sich selbst unmögliches, denn dieses Ganze durchläuft überhaupt keine solche Reihe, sondern es ist ewig in demselben Zustand. Ebensowenig aber lassen sich — und so weit hat Kant Recht — die sämmtlichen Veränderungen, welche die einzelnen Theile der Welt erfahren haben und noch erfahren werden, durch schrittweise Aneinanderreihung der einzelnen summiren, denn eine unendliche Reihe kann nie zum Abschluss gebracht werden; wenn es vielmehr ein Denken gibt, dem sie alle gegenwärtig sind, so müssen sie diess nicht nacheinander, sondern zugleich, nicht unter der Form der Zeit, sondern unter der der Ewigkeit sein, und jenes Denken selbst muss, wie diess seit Plotin in Betreff des göttlichen Denkens zu geschehen pflegt, als ein intuitives, nicht als diskursives bestimmt werden.

Aus allem diesem geht nun hervor, dass nicht blos an eine Entwicklung Gottes in der Welt (worüber S. 20 f.), sondern auch an eine Entwicklung der Welt selbst, eine allmähliche Vervollkommnung derselben, nicht gedacht werden kann. Jede Entwicklung hat einen Anfang, von dem sie ausgeht, und ein Ziel, zu dem sie hinführt; wo kein Anfang ist, kann auch kein Fortgang sein und zu keinem Ziel hingestrebt werden, da dieses Ziel in der unendlichen Zeit immer schon erreicht sein müsste, wie langsam man sich auch die Entwicklung denken möchte. Jede Entwicklung ist eine Veränderung; kann die Welt als Ganzes betrachtet so wenig, wie ihre Ursache, sich ändern, so kann sie sich auch nicht entwickeln. Wer vollends mit Kant

die Idealität der Zeit behauptet, der kann nicht zugleich eine Entwicklung der Welt annehmen, in der jede Stufe ein bedingender Grund der nächsten ist[41]), ohne sich in den Widerspruch zu verwickeln, dass das, was nur als aufeinanderfolgend gedacht werden kann, doch in Wahrheit kein aufeinanderfolgendes sein soll.

So wenig, wie ein Anfang, kann ferner ein Ende des Weltganzen angenommen werden: weder in dem Sinn, dass seine Substanz selbst aufhörte, noch in dem, dass eine durchgreifende Veränderung des gesammten Weltzustandes alle Weltkörper zu Einer Masse vereinigte oder die Bewegung in der Welt zum Stillstand brächte. Wenn es die Natur der Ursachen, deren Erzeugniss die Welt ist, mit sich brächte, dass ein solcher Erfolg in irgend einer Zeit einträte, wie lang man sich diese auch denken mag, so müsste er in der unendlichen Zeit, während der die Welt besteht, längst eingetreten sein. Aber wie lässt es sich denken, dass die letzten Gründe, oder vielmehr der letzte Grund alles Seins, welcher als der letzte ewig und unveränderlich sein muss, jemals anders wirken könnte, als die Nothwendigkeit seines Wesens diess mit sich bringt? Dass er bald eine Welt schaffe bald durch Einstellung seines schöpferischen Wirkens sie wieder vernichte? Dass zur Zeit zwar seine Kraft sich in einer Vielheit von Einzelwesen, einer unendlichen Mannigfaltigkeit ihrer Bewegung und Wechselwirkung zur Erscheinung bringe, dass aber auch irgend einmal eine Zeit kommen könne oder gar kommen müsse, in der diese Art seiner Offenbarung einer anderen Platz mache? Jede derartige Vorstellung erscheint unvollziehbar, sobald man sich erinnert, dass es sich hier nicht um ein veränderliches Verhältniss partieller Ursachen handelt, aus dem selbstverständlich auch veränderliche Wirkungen hervorgehen, sondern um die unendliche Ursache alles Endlichen, deren Wirkungsweise ebenso unwandelbar sein muss, wie ihr Wesen. Wenn es in der Natur dieser ihrer Wirksamkeit liegt, dass sie eine Vielheit in lebendiger Wechselwirkung stehender Einzelwesen hervorbringe, so wird freilich jedes von diesen sich verändern, und alles, was aus ihnen zusammengesetzt ist, bald in

längeren bald in kürzeren Zeiträumen entstehen und vergehen. Aber diese Veränderung betrifft eben nur die Einzelwesen als solche; das Ganze dagegen, das sie alle umfasst, muss nothwendig immer dasselbe in dem rastlosen Wechsel seiner Theile sich unverändert erhaltende System sein, da eine Veränderung desselben (wie in einem analogen Fall schon S. 15 ff. gezeigt wurde) uns nöthigen würde, die Wandelbarkeit und den Wechsel auch in das Wirken, und in Folge davon in das Wesen der letzten Ursache zu übertragen. Wenn daher aus einer naturwissenschaftlichen Theorie, die an sich selbst zu den glänzendsten und eingreifendsten Entdeckungen unseres Jahrhunderts gehört, die Folgerung abgeleitet worden ist, dass einmal nach vollkommener Ausgleichung aller Wärmeunterschiede die Bewegung im Universum erlöschen werde, so lässt sich mit grösster Sicherheit behaupten, es müssen hiebei wesentliche Elemente der kosmischen Processe ausser Rechnung gelassen sein, gesetzt auch wir seien nicht im Stande und werden vielleicht niemals im Stande sein, diese Elemente näher nachzuweisen: könnte ein solcher Stillstand alles Weltlebens überhaupt eintreten, so müsste er schon vor unvordenklicher Zeit eingetreten sein, oder es hätte vielmehr gar nie zu einer Bewegung in der Welt kommen können; denn im Ewigen ist, wie ARISTOTELES sagt[42]), zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen kein Unterschied, weil eben beides von Ewigkeit her mit Nothwendigkeit aus seinem Wesen hervorgeht.

Noch eine dritte Folgerung ergibt sich aber aus der Lehre von der Ewigkeit der Welt, welche ich zwar auch früher schon besprochen habe[43]), auf die ich aber desshalb noch einmal zurückkommen will, weil sie fortwährend viel zu wenig beachtet wird. Bei der Untersuchung der Frage, ob die Welt als das Werk blind wirkender Ursachen oder einer von Zweckbegriffen geleiteten Thätigkeit zu betrachten, ob sie mechanisch oder teleologisch zu erklären sei, gehen nicht allein solche, deren Schöpfungsbegriff diess erlaubt, sondern auch Naturforscher und Philosophen, deren allgemeine Voraussetzungen es verbieten würden, sehr häufig so zu Werke, als ob es sich dabei wesentlich um die Art handle,

wie wir uns die Entstehung der Welt zu denken haben. Die einen suchen zu zeigen, dass ihre Grundbestandtheile sich selbst überlassen sich unmöglich zu einem Ganzen von so vollendeter Schönheit und Zweckmässigkeit hätten zusammenfinden können; die andern geben uns zu bedenken, dass jede natürliche Erklärung der Erscheinungen unmöglich gemacht werde, wenn wir nicht annehmen, nach mechanischen Gesetzen seien in Zeiträumen von unbestimmbarer Dauer durch schrittweise Entwicklung aus dem gasförmigen Urzustand die Weltkörper, aus den unorganischen Stoffen die organischen Wesen, aus den niedrigeren Organismen die höheren hervorgegangen, und dass jeder Fortschritt der Chemie, der Geologie, der Paläontologie, der Physiologie, der Morphologie, dieser Annahme neue thatsächliche Stützen zuführe. Aber weder die einen noch die andern pflegen hiebei zwischen dem Weltganzen und seinen einzelnen Theilen zu unterscheiden. Man scheint es als selbstverständlich zu betrachten, dass das, was von den Theilen gilt, auch vom Ganzen gelten müsse, dass die Entstehung des letzteren nur nach denselben Gesichtspunkten und Grundsätzen erklärt werden könne, wie die der ersteren. Die unerlässliche Vorfrage, ob überhaupt von einer Entstehung des Weltganzen gesprochen werden kann, wird nicht aufgeworfen. Verneint man diese Frage, wie wir sie verneinen mussten, so erhält der Gegensatz der teleologischen und mechanischen Naturerklärung eine wesentlich veränderte Bedeutung. Es kann sich bei ihm auf diesem Standpunkt nicht mehr darum handeln, ob die Welt durch eine von Zweckbegriffen geleitete Willensthätigkeit, oder ob sie als ein naturnothwendiges Erzeugniss blind wirkender Kräfte entstanden ist und entstehen konnte; denn sie ist überhaupt nicht entstanden. Sondern die Frage ist lediglich die, wie wir uns die letzten Ursachen der Erscheinungen zu denken haben, um das Ganze dieser Erscheinungen seinen unveränderlichen Grundzügen nach erklären zu können. Nicht die transeunten, ihrem Produkt vorangehenden Ursachen der Welt sollen aufgesucht werden; denn solche hat nur das Gewordene, nicht das Unentstandene, nur die einzelnen Theile, nicht das Ganze; sondern ihre immanenten, dem, was sie her-

vorbringen, gleichzeitigen Ursachen. Durch diese Fassung der Aufgabe ist nun die Vorstellung ausgeschlossen, dass die zweckmässige Einrichtung der Welt, die Vertheilung des Stoffes im Weltgebäude, das Dasein organischer Wesen, die Bewusstseinserscheinungen sich erst nachträglich aus dem Zusammenwirken von Ursachen ergeben haben, die an sich selbst auf kein derartiges Ergebniss hinzielten, dass alles dieses zwar eine naturnothwendige Folge der mechanischen Ursachen, aber nicht das Ziel sei, dem sie zustreben, dass jede dieser Ursachen ihrer Natur nach nur auf die Bewirkung bestimmter körperlicher Bewegungen angelegt, und alles, was aus diesen körperlichen Bewegungen weiter hervorgieng, erst im Laufe der Zeit als ein Accidentelles zu ihnen hinzugekommen sei, nachdem sich ihre Causalität unbestimmt lange auf jene mechanischen Wirkungen beschränkt hatte. Denn es kann nie eine Zeit gegeben haben, in der die Welt ein Chaos, in der sie ohne Organismen und ohne geistiges Leben gewesen wäre: die Vorstellung einer allgemeinen Naturkraft oder einer Gesammtheit der Naturkräfte, die nur mechanische Bewegungen bewirkten, ist eine blosse Abstraktion, welche niemals dem thatsächlichen Weltzustand entsprach, ein Versuch, das, was für einen Theil der Erscheinungen ausreicht, zum Erklärungsprincip für das Ganze zu machen. Ebensowenig kann man aber, wenn die Welt anfangslos ist, die mechanischen Ursachen als ein blosses Mittel behandeln, das nur desshalb in den Weltplan eingeführt wurde, weil es zur Erreichung des Weltzweckes nothwendig war. Denn es gab unter dieser Voraussetzung niemals einen unausgeführten Weltzweck oder Weltplan; die zweckmässige Einrichtung der Welt lässt sich daher auch nicht aus den ihr im Geist des Weltschöpfers vorangehenden (und somit während eines Zeitraums von unabsehbarer Dauer nicht verwirklichten) Zweckbegriffen erklären. Dann aber auch überhaupt nicht aus einer von Zweckbegriffen geleiteten Absicht; denn jede Absicht bezieht sich als solche auf etwas, das erst gethan oder hervorgebracht werden soll, etwas zukünftiges: wenn die Welt ebenso ewig ist, wie die Wirksamkeit der Ursache, aus der sie hervorgieng, kann diese

Ursache nie die Absicht gehabt haben, sie hervorzubringen, da sie ja immer schon hervorgebracht war und immer die der Natur ihrer Ursache entsprechende Beschaffenheit hatte. Weder die mechanische noch die teleologische Welterklärung ist daher in der Form, die ihnen gewöhnlich gegeben wird, mit der Anfangslosigkeit der Welt vereinbar. Die zweckmässige Einrichtung der Welt kann durch die Wirkung der mechanischen Ursachen zwar bedingt sein, aber sie kann nicht für eine erst im Laufe der Zeit hervorgetretene Folge derselben gehalten werden[44]); die mechanischen Ursachen konnten dieses Weltganze zwar nur dann hervorbringen, wenn sie so beschaffen und in der Weise verknüpft waren, wie sie diess thatsächlich sind, aber man kann desshalb doch nicht sagen, sie seien auf diesen Zweck berechnet, als Mittel für denselben geschaffen, denn diess würde voraussetzen, dass die Vorstellung jenes Zweckes ihrem Dasein als Grund desselben vorangieng. Wenn weder die Bedingungen, an die ein bestimmtes Ergebniss geknüpft ist, noch dieses Ergebniss selbst, weder das Ganze noch seine Grundbestandtheile entstanden sind, lässt sich das Verhältniss beider nicht durch Begriffe bezeichnen, denen die Voraussetzung zu Grunde liegt, dass der eine von beiden Theilen dem andern ideell oder reell, als sein Zweck oder sein Grund, vorangegangen, also früher als jener vorhanden gewesen sein müsse. Was uns als Gegenstand der wissenschaftlichen Betrachtung vorliegt, ist ein System, welches aus zahllosen Theilen von der verschiedenartigsten Beschaffenheit zusammengesetzt ist und Erscheinungen der verschiedensten Art hervorbringt, welches die Welt unseres Bewusstseins ebensogut, wie die im Raum sich vor uns ausbreitende Körperwelt umfasst, in dem aber alles auf einen einheitlichen, durch unabänderliche Gesetze geordneten Zusammenhang, und ebendamit auf eine einheitliche, ewige, unveränderliche Ursache hinweist. Für die Erklärung dieses Systems, soweit eine solche Menschen möglich ist, kann man nun von einem doppelten Standpunkt ausgehen. Man kann fragen, in welcher Weise die Gesammtheit der Erscheinungen sich erklärt, wenn als letzte Gründe derselben Ursachen von einer bestimmten Beschaffenheit unter bestimmten

Verhältnissen der gegenseitigen Einwirkung auf einander vorausgesetzt werden. Man kann aber auch umgekehrt untersuchen, wie die Bestandtheile der Welt und die in ihnen wirkenden Kräfte beschaffen sein mussten und in welchem Verhältniss sie stehen mussten, um die Welt, wie sie ist, hervorzubringen. In jenem Fall erhält man die causale Erklärung der Dinge, welche zur mechanischen wird, wenn sie voraussetzt, dass alle Erscheinungen auf die räumliche Bewegung körperlicher Substanzen zurückzuführen seien; in diesem die teleologische. Es ist nun leicht zu sehen, dass diese beiden Erklärungen sich ausschliessen, wenn sie auf die Entstehung des Weltganzen angewendet werden. Wenn dem letzteren gewisse Stoffe oder Kräfte in ihrem Dasein vorangiengen, aus deren Wirkungen die Bildung dieser Welt sich naturnothwendig ergab, so sieht man nicht ein, wie diese Weltursachen auf das, was durch sie hervorgebracht werden sollte, hätten Rücksicht nehmen und wie diese Rücksicht auf ihre, nach unabänderlichen Gesetzen erfolgenden Wirkungen einen Einfluss hätte ausüben können. In diesem Fall wäre daher die Welt aus der Wirkung der weltbildenden Kräfte zwar als eine Folge derselben hervorgegangen; aber sie könnte nicht als ihr Zweck betrachtet, an eine teleologische Naturerklärung könnte nicht gedacht werden. Nimmt man andererseits an, die letzten Bestandtheile der Welt seien desshalb mit diesen bestimmten Eigenschaften und Kräften ausgestattet und in diese bestimmten ursprünglichen Verbindungen gebracht worden, weil die Vollkommenheit dessen, was sich aus ihnen bilden sollte, diess forderte, so möchte man alles weitere aus denselben noch so sehr auf rein causalem, oder sogar auf rein mechanischem Weg entstehen lassen[45]: in letzter Beziehung wäre die Weltansicht doch eine teleologische, denn alle natürlichen Ursachen wären nur als Mittel für einen bestimmten Zweck in's Dasein gerufen, die Vorstellung dieses Zweckes wäre ihrer Entstehung als Grund derselben vorangegangen. Anders stellt sich die Sache, wenn man die Voraussetzung einer Weltentstehung aufgibt. Dann ist das Weltganze nicht später, als die Elemente, aus denen es zusammengesetzt ist, und die in ihnen wirkenden Kräfte; man kann

daher die Frage gar nicht aufwerfen, ob sie dieses Ganze durch ein unbeabsichtigtes und insofern zufälliges Zusammentreffen, oder durch eine von Zweckbegriffen geleitete Verknüpfung ihrer Wirkungen hervorgebracht haben; denn sie haben es überhaupt nicht hervorgebracht, weil es ebenso anfangslos ist, wie sie. Man kann aber auch nicht fragen, ob sie es, sich selbst überlassen, hervorgebracht haben würden; denn auch dieser Fall ist undenkbar; sie existiren eben nur als Theile dieses Ganzen, und so gut man behaupten kann: diese Grundbestandtheile vorausgesetzt, habe dieses Ganze daraus werden müssen, ebensogut kann man auch umgekehrt sagen: dieses Ganze als wirklich gesetzt, können seine Elemente keine anderen sein als diese. Die causale und die teleologische Erklärung stehen daher in einem ausschliessenden Gegensatz nur sofern es sich um einzelne Erscheinungen handelt: hier kann man fragen, ob sie von bewusstlosen oder von bewussten, nach Zweckvorstellungen wirkenden Kräften hervorgebracht seien. Sofern dagegen das Weltganze in Frage kommt, bezeichnet jener Unterschied nur zweierlei Standpunkte für die Betrachtung: wird das Ganze als das Produkt seiner sämmtlichen Bestandtheile betrachtet, so ergibt sich die causale, werden die Theile als die Bedingungen des Ganzen betrachtet, so ergibt sich die teleologische Weltansicht. Von der einen wie von der andern muss aber in diesem Falle, mit ihrer sonstigen Anwendung verglichen, so viel in Abzug gebracht werden, dass das, was von ihnen übrig bleibt, keinen Gegensatz mehr bildet. Denn wenn weder die letzten Bestandtheile der Welt dem Weltganzen der Zeit nach vorangehen, noch die Idee des Ganzen den Theilen, so kann die causale Welterklärung nur bedeuten, dass das Weltganze als aus diesen Theilen bestehend und auf diesen bestimmten Verbindungen derselben beruhend gedacht werden müsse, und die teleologische nur, dass die Theile als zu diesem Ganzen verbunden gedacht werden müssen. Fragen wir aber, wo diese Nothwendigkeit herrührt, so werden wir zwar, wie bemerkt (S. 17), auf einen einheitlichen letzten Grund aller Dinge geführt; aber da die Welt keinen Anfang in der Zeit hat, können wir weder annehmen, es seien

aus ihm zuerst nur die Grundbestandtheile der Welt hervorgegangen und die Welt selbst habe sich aus jenen durch eine blosse Naturwirkung gebildet, noch können wir umgekehrt die von dem Weltschöpfer entworfene Idee der Welt der Entstehung ihrer Bestandtheile vorangehen lassen. Sondern es muss eine und dieselbe Wirksamkeit sein, welche das Einzelne und das Ganze hervorbringt, eine und dieselbe Kraft, welche vermöge der Nothwendigkeit ihrer Natur in allem gleichsehr und zugleich sich bethätigt, und was hiebei das frühere, was das spätere, was Mittel und was Zweck, was der Grund und was die Folge sei, kann man nicht fragen, weil keines dem andern in seinem Dasein vorangeht, und eben nur dieses Ganze als Ganzes die adäquate Erscheinung der Ursache ist, die es erzeugt. Nur auf der Einheit dieser Ursache beruht der causale Zusammenhang der Dinge: wie die Naturgesetze überhaupt nichts anderes ausdrücken, als die gleichmässige Wirkungsweise gewisser Ursachen, so lässt sich auch das gesetzmässige Ineinandergreifen der natürlichen Wirkungen nur als eine Folge von der Einheit der letzten Ursache betrachten[46]). Aus dem gleichen Grund ergibt sich aber mit Nothwendigkeit auch, dass aus diesen Wirkungen ein in sich zusammenstimmendes Ganzes, eine mit vollkommener Zweckmässigkeit eingerichtete Welt hervorgeht. Die causale und die teleologische Weltbetrachtung fallen daher zusammen, sobald jene von den Einzelursachen auf ihren letzten Grund, und diese von einer äusserlichen Zweckbeziehung auf den inneren Zusammenhang der Dinge zurückgeht: die Welt als Ganzes genommen ist gerade desshalb vollkommen, weil nichts in ihr zufällig, weil sie ein Werk der weltschöpferischen Kraft ist, das nach unabänderlichen Gesetzen und desshalb ohne Anfang und Ende aus dem Wechsel seiner Theile in unwandelbarer Gleichmässigkeit sich erzeugt.

Anmerkungen.

1. De coelo I, 10. 279 b 12.

2. Die Belege gibt meine Philosophie der Griechen I, 212 f. 229. 247 4. Aufl.

3. A. a. O. 378 ff. 341, 4. 385, 2.

4. Fragm. 46 Schust. 20 Byw.

5. De coelo I, 10—12.

6. Vgl. Phil. d. Gr. I, 492, 3. 495, 2.

7. A. a. O. 498 ff.

8. De coelo I, 10. 249 b 32.

9. Zu der so eben angeführten Stelle, S. 136 b 33 Karst. 488 b 15 ff. der akademischen Scholiensammlung. Das gleiche wird ebd. 489 a 4. 9 von späteren Scholiasten wiederholt und an der letzteren Stelle auch auf Speusippus ausgedehnt.

10. ALEXANDER in Metaphysica 799, 5 Bon. Schol. in Arist. 827 b 46.

11. Vgl. Phil. d. Gr. II a 666 ff.

12. Fragm. 17 bei Ps. PHILO De aeternitate mundi c. 3 S. 222, 12. Bern. Fr. 18 b. CICERO Acad. II, 38, 119.

13. Tim. 34 A. 68, E. 92 Schl. Kritias Anf.

14. Jenes Tim. 32 C, dieses ebd. 41 A f.

15. Rhet. II, 23. 1399 b 6.

16. Nur einen subsidiären Beweis bildet der Schluss aus der Anfangs- und Endlosigkeit der Zeit auf die der Bewegung (a. a. O. 251 b 12 ff. Metaph. XII, 6. 1071 b 6 ff.), welcher von der aristotelischen Definition der Zeit als „Zahl oder Mass der Bewegung“ ausgeht.

17. C. 10. 279 b 21 ff. c. 12. 283 a 29 ff.

18. ARIST. gen. et corr. II, 10. 336 a 27.

19. Phys. VIII, 1. 252 a 5 ff.

20. De coelo I, 3. 270 b 4 f. 16 f. Meteor. I, 3. 339 b 19 ff. Metaph. XII, 8. 1074 a 38 ff.

21. De coelo I, 3. 270 b 11.

22. Wie ich diess im Anschluss an BERNAYS (Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit S. 44 f.) Phil. d. Gr. II, b, 508 3. Aufl. gezeigt habe.

23. Tim. 22 C ff. Gess. III, 676 B ff.

24. De coelo I, 3. 270 b 19. Meteor. I, 3. 339 b 27. Metaph. XII, 8. 1074 a 38 ff. Fragm. 2 bei SYNES. calv. encom. c. 22.

25. De natura rerum V, 922—1455.

26. DIOGENES LAËRTIUS nennt von Theophrast V, 17 zwei Bücher *περὶ εὑρημάτων;* Erörterungen dieses Philosophen über die Anfänge der menschlichen Kultur finden sich bei PORPHYR De abstinentia II, 5. PHILO De aeternitate mundi c. 27 S. 274 Bern.; vgl. BERNAYS Theophrastos' Schrift u. s. w. S. 39 ff.

27. So schon Theophrast gegen Zeno, den Stifter der stoischen Schule, wie ich im Hermes XI, 422 ff. aus PHILO aetern. mundi c. 23 ff. nachgewiesen habe, und später Kritolaus ebd. c. 11 ff.

28. Phil. d. Gr. II, a, 666, 2. III, a, 807, 8. 814 3. Aufl.

29. S. o. und Phil. d. Gr. III, b, 131 f. 3. Aufl.

30. Das nähere hierüber Phil. d. Gr. III, a, 553. 555 f. 561 f. 3. Aufl.

31. Vgl. Phil. d. Gr. III, b, 847, 2 3. Aufl.

32. Der christliche Glaube I, § 41 Anm. 2. — Was von hier an folgt, ist ebenso, wie der erste Absatz S. 1, jetzt erst beigefügt.

33. Glaubenslehre (1840) I, 643 ff., wo man auch über die mittelalterlichen und neueren Vertheidiger dieser Ansicht näheres findet; ebd. II, 666 f. Der alte und der neue Glaube (Ges. Schr. VI) 99 f.

34. Eingehender ist diess im 2. Band dieser Vorträge S. 11 ff. nachgewiesen. Dass es aber Systeme gegeben hat, welche unsere Welt durch den Kampf und die Vermischung entgegengesetzter Mächte, guter und böser, lichter und dunkler, entstehen liessen, wie die der Manichäer und der meisten gnostischen Schulen, wird man dem im Texte gesagten nicht entgegenhalten; denn die Frage ist hier nicht die, welche Meinungen thatsächlich irgend einmal aufgestellt worden sind, sondern welche Ansichten nach wissenschaftlicher Möglichkeit aufgestellt werden können. Zu den wissenschaftlich möglichen Ansichten sind aber jene dualistischen Theorieen, abgesehen von allem andern, schon desshalb nicht zu rechnen, weil keine von ihnen den Versuch gemacht hat, eine rationale, und nicht blos eine mythische Erklärung dafür zu geben, dass die beiden von ihnen angenommenen Welten, die der guten und die der bösen Mächte, in einem gegebenen Zeitpunkt anfiengen, sich zu vermischen und zu bekämpfen, nachdem sie vorher unendlich lange vollständig getrennt gewesen waren. Strenggenommen dürfte man ohnediess auf diesem Standpunkt gar nicht von einer Entstehung des Weltganzen reden, das vielmehr in seinen beiden ursprünglichen Hälften, der materiellen und der geistigen, der finsteren und der Lichtwelt, von Ewigkeit her existirte, sondern nur von einer solchen Veränderung des Weltzustandes, durch die eine vorübergehende theilweise Vermischung jener beiden Theile der Welt herbeigeführt wurde.

35. Man vergleiche hierüber beispielsweise, was in meiner Geschichte der Deutschen Philosophie S. 7. 15 ff. 554 f. 560 f. 2. Aufl. über Eckhart, J. Böhme und Schelling mitgetheilt ist.

36. Mit der vorstehenden Auseinandersetzung stimmt die kürzere Bd. II, 545 f. ihrem Inhalt nach überein.

37. Kritik d. r. Vern. S. 454 f. der zweiten Originalausgabe.

38. Vorträge und Abh. II, 504 f. 521 f.

39. Auch hierüber ist a. d. a. O. gesprochen.

40. Vgl. Phil. d. Gr. II, b, 398 f. 3. Aufl.

41. Beides findet sich bei Lotze im Mikrokosmus; jenes III, 596 ff., dieses II, 53 ff.

42. Phys. III, 4. 203 b 30.

43. Vortr. und Abhandl. II, 544 ff.

44. Es war desshalb ganz in der Ordnung, wenn Aristoteles (wie im nächsten Stück dieser Sammlung gezeigt werden wird) den Gedanken, dass das Zweckmässige nur ein zufälliges Erzeugniss der Naturnothwendigkeit sein könnte, abwies.

45. So Leibniz; vgl. Vortr. und Abh. II, 540 f. Gesch. d. Deutschen Phil. S. 101 f. 2. Aufl. K. Fischer Gesch. d. n. Phil. II, 363 f. 2. Aufl.

46. Vgl. Vortr. und Abh. II, 13 ff.

II.

Ueber die griechischen Vorgänger Darwin's.

(Gelesen in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin den 25. Juli 1878.)

Jede folgenreiche Erfindung oder Entdeckung, jede eingreifende wissenschaftliche Theorie, die in unserer Zeit auftritt, lenkt unseren Blick unwillkürlich in die Vergangenheit zurück. Wir fragen, ob ähnliches nicht auch früher schon da war, ob das neue, was in der Gegenwart an's Licht getreten ist, nicht vielleicht schon seit längerer Zeit vorbereitet und wenigstens theilweise schon bekannt war; und wir begegnen nicht selten zu unserem Erstaunen dem einen und andern von dem, was wir jüngsten Ursprungs glaubten, schon vor Jahrhunderten und Jahrtausenden, wir sehen die Alten dem, was in der Folge zur durchschlagendsten Wirkung gelangte, oft so nahe kommen, dass wir uns fragen müssen, wie die letzten, scheinbar so kleinen Schritte unterbleiben, die Gedanken, deren Fruchtbarkeit uns in die Augen springt, von ihren eigenen Urhebern nicht weiter verfolgt, von der Mitwelt übersehen, von der Nachwelt vergessen werden konnten [1]). Wenn wir genauer zusehen, zeigt sich freilich in der Regel, dass die Verwandtschaft des früheren mit dem späteren doch nicht so weit geht, als es beim ersten Anblick scheinen mochte; dass zur Entwicklung des einen aus dem andern Zwischenglieder nöthig waren, an denen es noch lange Zeit fehlte; dass manche bereits gehobenen Schätze nur desshalb wieder verloren giengen und später neu entdeckt werden mussten, weil ihr Werth von den ersten Entdeckern selbst nicht erkannt wurde, manche an sich selbst lebensfähige Keime nur desshalb

keine Frucht brachten, weil der ganze Bildungsstand und die Verhältnisse ihrer Zeit ihnen die Bedingungen versagten, deren sie zur Erhaltung und zum Ausreifen bedurften.

Unter den wissenschaftlichen Erscheinungen der Gegenwart, deren leitende Gedanken man in neuerer Zeit bis in's Alterthum zurück zu verfolgen versucht hat, nimmt die Darwin'sche Theorie über die Entstehung und Entwicklung der Organismen eine der ersten Stellen ein; und es erscheint insofern als keine undankbare Aufgabe, zu untersuchen, ob die griechische Wissenschaft dieser Theorie Anknüpfungspunkte darbietet, wo diese sich finden und wie weit sie reichen.

Die Frage nach der ersten Entstehung der Thiere und Menschen hat nun allerdings das Nachdenken der Griechen, wie vieler anderen Völker, schon frühe beschäftigt. Aber die Antworten, die darauf gegeben wurden, waren anfangs, wie gleichfalls überall, höchst einfacher und kindlicher Art: jene Mythen von den Erdgeborenen, den Autochthonen, von denen fast jede griechische Landschaft zum Beweis für das Alter ihrer Bevölkerung einen ihr eigenthümlichen zu erzählen hatte, und was sonst noch verwandtes überliefert ist. Der erste, von dem uns bekannt ist, dass er sich die Entstehung der lebenden Wesen auf natürlichem Wege zu erklären versuchte, ist der Milesier Anaximander, nächst Thales der früheste, und nach allem, was wir über ihn wissen, einer von den hervorragendsten unter jenen Männern, die seit dem Anfang des sechsten Jahrhunderts die Philosophie und Naturforschung bei den Griechen begründeten. Seine Vorstellungen stehen aber freilich denen der mythischen Kosmogonie noch nahe genug; und kommen auch schon in ihnen einzelne Gedanken zum Vorschein, die an neuere Theorieen erinnern, so wird doch diese Aehnlichkeit durch eine genauere Betrachtung derselben wesentlich eingeschränkt. Wie die Erde nach seiner Annahme ursprünglich in flüssigem, schlammartigem Zustand war, und erst allmählich durch Austrocknung ihre jetzige Beschaffenheit annahm, so sollten auch die lebenden Wesen, wie es scheint durch eine von der Sonnenwärme bewirkte Urzeugung, aus dem Wasser und dem Erdschlamm hervorgegangen sein[2]). Was im

besondern die Menschen betrifft, so sagte Anaximander, sie haben zuerst die Gestalt von Fischen gehabt, indem sie in einer Art dorniger Rinde steckten, und haben sich wie Fische im Wasser genährt; erst mit der Zeit, als sie im Stande waren, sich auf andere Art fortzubringen, seien sie an's Land gestiegen, ihre panzerartige Umhüllung sei zerborsten, und sie haben ihre jetzige Gestalt angenommen; und er machte für diese Vermuthung den sinnreichen Grund geltend: die Menschen bedürfen nach ihrer Geburt viel zu lange fremder Pflege, als dass die ersten Stammväter unseres Geschlechts sich selbst hätten erhalten können, wenn sie gleich anfangs als Menschen zur Welt gekommen wären[3]. An dieser Hypothese überrascht uns zunächst allerdings die Annahme, dass der menschliche Organismus aus einem thierischen entstanden sein soll, und man könnte glauben, wir haben es hier schon mit dem leitenden Gedanken der Descendenztheorie zu thun. Allein wenn auch Anaximander die Menschen anfangs in Gestalt von Fischen im Wasser leben liess, scheint er doch dabei nicht an den vollständigen Organismus der Fische gedacht zu haben, welcher sich erst in der Folge in einen menschlichen umgebildet hätte; denn es ist nur von einer Rinde die Rede, von der die ersten, im Wasser entstandenen Menschen umgeben gewesen seien, und um sie zu Landthieren zu machen, ist nicht mehr nöthig, als das Zerspringen dieser Rinde. Der Philosoph scheint also, — wie diess in einer so frühen und mit Untersuchungen über den thierischen Organismus noch so unbekannten Zeit ohnedem das natürlichste war, — bei seiner Annahme weniger den inneren Bau als die äussere Gestalt der Menschen und Fische im Auge gehabt zu haben: jene sollten in diesen stecken, wie der Schmetterlingsleib in der Puppe oder die Schildkröte in ihrem Gehäuse; als sie soweit herangewachsen waren, dass ihnen dieser Schutz entbehrlich wurde, krochen sie auf das Land, an das sie angespült wurden, und warfen ihn ab. Noch weniger darf man in den Worten der Placita: *περιῤῥηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ ἐπ᾽ ὀλίγον χρόνον μεταβιῶναι* den Sinn suchen, dass die Fischmenschen nach dem Abspringen ihrer Hülle sich den veränderten Lebensbedingungen angepasst haben[4], sondern

μεταβιοῦν heisst, wie der Zusatz ἐπ' (nicht: μετ' oder κατ') ὀλίγον χρόνον beweist: überleben. Anaximander muss demnach, wenn die Angabe richtig ist, angenommen haben, die ersten Menschen haben nach dem Uebergang aus dem Wasser auf's Land nicht mehr lange gelebt, da sie ja schon erwachsen waren und mithin einen bedeutenden Theil ihres Lebens bereits hinter sich hatten. Doch muss er ihnen immerhin die Zeit gelassen haben, um sich fortzupflanzen und ihre Nachkommenschaft so lange zu erhalten, bis sie sich selbst fortbringen konnte. Dass der Philosoph seine Hypothese auch auf die übrigen Landthiere angewendet habe, wird nicht gesagt und ist nicht wahrscheinlich[5]). Um so weniger lässt sich aber dann voraussetzen, es habe ihm schon bei seiner Annahme der allgemeine Gedanke einer Entwicklung der vollkommeneren Organismen aus den einfacheren vorgeschwebt; sondern was ihn zu ihr veranlasste, war nur die Erwägung, dass der Mensch, wenn er nicht schon erwachsen aus der Erde hervorgegangen sein sollte, im Wasser eher die Möglichkeit gefunden haben werde, sich so lange zu erhalten, bis er im Stande war, auf dem Lande zu leben. Mag es uns aber auch vielleicht um nichts denkbarer erscheinen, dass ein unentwickelter menschlicher Organismus im Wasser, als dass ein ausgewachsener im Schosse der Erde sich durch Selbstzeugung gebildet haben sollte, so verhielt es sich doch damit in jener Zeit noch anders: an eine Entstehung durch Selbstzeugung wurde damals allgemein geglaubt, — nimmt sie doch selbst Aristoteles noch ausser manchen niedrigeren Thieren sogar bei den Aalen an; aber so viele Beispiele derselben man auch zu kennen glaubte, so fand sich doch für den Hervorgang erwachsener Menschen aus der Erde keine Analogie, wogegen Anaximander's Hypothese sich wenigstens an das anschloss, was in seiner Zeit für ein thatsächlich gegebenes galt. Diese Hypothese ist daher zwar immer im Vergleich mit den Autochthonensagen der Mythologie ein erheblicher Fortschritt, denn sie sucht die Entstehung des Menschengeschlechts nach natürlichen Analogieen zu erklären; aber eine weitere Verwandtschaft mit den neueren Versuchen zur Lösung dieser Frage dürfen wir in ihr nicht suchen.

Mit Anaximander stimmte der Begründer der eleatischen Schule, welcher diesen Philosophen nach Theophrast (b. Diog. IX, 21) auch wirklich zum Lehrer gehabt hatte, der Kolophonier Xenophanes, darin überein, dass er die Menschen beim Uebergang der Erde aus dem schlammartigen in den festen Zustand entstehen liess (Phil. d. Gr. I, 498). Wie er sich aber diesen Vorgang näher dachte, wird uns nicht mitgetheilt. Auch unter den übrigen vorsokratischen Philosophen ist es nur Einer, der Agrigentiner Empedokles, dessen Vorstellungen über die Entstehung der Organismen an neuere Theorieen erinnern; wenn wir auch wissen, dass schon Xenophanes' Schüler Parmenides die Menschen, später Diogenes von Apollonia und Demokrit Pflanzen und Thiere zuerst aus dem Erdschlamm hervorgehen liessen (Phil. d. Gr. I, 528. 245. 806), und dass Anaxagoras diese Vermuthung mit dem weiteren Zusatz vorgetragen hatte: die Keime der Pflanzen seien aus der Luft, die der Thiere aus dem Aether in die Erde gekommen (ebd. 906 f.). Dass sie aus der Erde entsprungen seien, nahm nun auch Empedokles an; aber er dachte sich diesen Hergang nicht so einfach, wie die meisten andern. Er liess nämlich nur die Pflanzen schon in der ersten Zeit nach der Bildung der Erde, und noch ehe sie von der Sonne umkreist wurde, aus ihr hervorkeimen [6]), die Thiere dagegen erst später entstehen; und der gegenwärtigen Thierwelt sollte eine Reihe unvollkommenerer Bildungen vorangegangen sein [7]). Zuerst entstanden, wie er sagt, noch keine vollständigen Organismen, sondern nur die einzelnen, von einander getrennten Theile derselben: Köpfe ohne Hals, Arme ohne Schultern, Augen ohne ihre Höhlen. Als die einigende Kraft in der Natur, welche Empedokles die Liebe nennt, über die trennende, den Hass, mehr und mehr Herr wurde, begannen sie sich zu suchen und zu vereinigen; aber sie folgten hiebei zunächst nur dem Zufall: jedes von den vereinzelten Organen verband sich mit dem nächsten besten, mit dem es gerade zusammentraf, und so entstanden anfangs allerlei abenteuerliche Geschöpfe: Stiere mit Menschenköpfen und Menschen mit Stierköpfen, Wesen mit doppelter Brust und zwei Häuptern, wie die Urmenschen des Aristophanes im platonischen

Gastmahl, die vielleicht daher stammen, beide Geschlechter in Einem Leibe vereinigt u. s. w. Aber diese ungeheuerlichen Bildungen giengen bald wieder zu Grunde[8]). Erst eine weitere Reihe organischer Produkte fiel so aus, dass sie sich erhalten und fortpflanzen konnten. Aber auch diese bildete sich nicht auf einmal. Anfangs wurden nur unförmliche Klumpen, aus Erde und Wasser gebildet, noch ohne Gliedmassen, Geschlechtsorgane und Sprache, von dem unterirdischen Feuer emporgeworfen; später erst trat die Scheidung der Geschlechter und die jetzige Art der Fortpflanzung ein[9]). Ueber die Frage, wie Empedokles diese letzte Veränderung der thierischen Organismen zu Stande kommen liess, ist nichts überliefert; dass aber die verschiedenen Akte, die zur Entstehung der Thiere und Menschen führten, in der oben angegebenen Ordnung auf einander folgen sollten, wird auch durch eine Stelle der pseudoplutarchischen Placita bestätigt[10]).

Diese Darstellung bietet nun allerdings, so seltsam sie sich auch in ihrer näheren Ausführung ausnimmt, mit der neuesten Theorie über die Entstehung der organischen Wesen einige merkwürdige Vergleichungspunkte dar. Wenn diese voraussetzt, die jetzt auf der Erde vorhandenen Arten derselben seien nicht mit Einem Male durch eine Zweckthätigkeit entstanden, welche von Anfang an auf ihre Hervorbringung ausgieng, sie seien vielmehr das Ergebniss einer langen Entwicklungsreihe, von deren Erzeugnissen nur diejenigen sich erhielten, denen theils in ihrem eigenen Bau, theils in der sie umgebenden Welt die Bedingungen einer längeren Dauer gegeben waren, so nimmt auch Empedokles an, wenigstens im Gebiete der Thierwelt sei es der Natur erst nach wiederholten misslungenen Versuchen geglückt, lebens- und fortpflanzungsfähige Wesen hervorzubringen. Diese Uebereinstimmung mit der Wissenschaft unserer Tage ist dem agrigentinischen Naturphilosophen so hoch angerechnet worden, dass der Verfasser der Geschichte des Materialismus[11]) geradezu sagt, er habe zwar in roher Form aber in voller begrifflicher Schärfe den Denkern des Alterthums dasselbe geboten, was Darwin für die Gegenwart geleistet habe. Dieses Urtheil bedarf jedoch einer erheblichen Beschränkung.

Aristoteles wirft in seiner Physik II, 8 die Frage auf: ob die Natur nach Zwecken, um des Besten willen, wirke, oder nur vermöge einer blinden Nothwendigkeit, so dass es sich schliesslich mit allem so verhielte, wie mit dem Regen, der zwar das Wachsen des Getreides zur Folge habe, aber nicht um des Getreides willen, sondern lediglich desshalb eintrete, weil die aufsteigenden Dünste in der Höhe sich abkühlen und dann als Wasser niederschlagen. Warum könnte nun, fragt er, nicht dasselbe von allen Naturerzeugnissen gelten? Warum könnte z. B. die Schärfe der Schneidezähne und die Stumpfheit der Backzähne nicht etwas zufälliges, der Dienst, den uns beide beim Essen und Kauen leisten, eine nicht beabsichtigte Folge dieses zufälligen Zusammentreffens sein? Ebenso, könnte man annehmen, verhalte es sich überall, wo eine Zweckmässigkeit vorzuliegen scheint; „diejenigen Wesen nun, bei denen sich alles so fügte, wie wenn es um eines Zweckes willen gemacht worden wäre, haben sich erhalten, da sie der Zufall zweckmässig gebildet hatte; diejenigen dagegen, bei denen diess nicht der Fall war, seien zu Grunde gegangen und gehen fortwährend zu Grunde, wie nach Empedokles die Stiere mit Menschengesichtern." Hier wird allerdings der Gedanke ausgesprochen, die zweckmässige Beschaffenheit der Naturerzeugnisse könnte ohne Mitwirkung einer Zweckthätigkeit lediglich davon herrühren, dass unter den mannigfaltigen Wesen, welche durch das zufällige Zusammentreffen der naturnothwendigen Wirkungen entstanden, nur die lebensfähigen sich erhielten. Aber diesen Gedanken Empedokles zuzuschreiben, gibt die aristotelische Stelle uns kein Recht. Von Empedokles wird hier nur angeführt, er habe seine Stiermenschen wieder untergehen lassen; und selbst wenn er schon dafür den Grund geltend gemacht haben sollte, dem wir später bei Lucrez (V, 834 ff.) begegnen, dass derartige Geschöpfe nicht im Stande gewesen seien, sich zu ernähren, sich fortzupflanzen, und sich vor Gefahren zu schützen, so wäre diess immer noch etwas anderes, als der Versuch, den zweckmässigen Bau der organischen Wesen durch die Annahme zu erklären, es haben von den zahllosen Erzeugnissen des Zufalls nur die zweckmässig eingerichteten

sich erhalten und fortpflanzen können. Aber auch jener Lucrezische Satz wird Empedokles von keinem unserer Zeugen beigelegt; noch weniger wird ihm der weitergreifende Gedanke, den Aristoteles in der oben besprochenen Stelle entwickelt, von diesem selbst oder irgend einem andern zugeschrieben. Alle allgemeineren Gründe sprechen ohnedem gegen diese Annahme. Denn die Frage, ob die Zweckmässigkeit der Natureinrichtung sich nicht ohne eine nach Zweckbegriffen wirkende Naturkraft erklären lasse — diese Frage konnte doch nicht früher aufgeworfen werden, als nachdem man auf die Zweckmässigkeit der Natureinrichtung aufmerksam geworden war und sie von einer zweckthätigen Intelligenz herzuleiten begonnen hatte. Diesen Schritt hat aber, wie durch das Zeugniss des Aristoteles (Metaph. I, 4. 984 b 8 ff.) und Plutarch (Perikl. 4) feststeht, vor Anaxagoras niemand gethan, und auch er hat sein neuentdecktes Princip, wie ihm Plato und Aristoteles übereinstimmend vorwerfen, für die Naturerklärung nur in Ausnahmsfällen verwendet; und dass die Erklärung der thierischen Organismen zu diesen nicht gehörte, erhellt schon aus dem oben (S. 41) angeführten: die Pflanzen und Thiere sollten ja nach ihm aus der durch die Luft und den Aether befruchteten Erde hervorgegangen sein; dass der weltbildende Geist bei ihrer Entstehung betheiligt gewesen sei, wird nicht berichtet. Anaxagoras hätte daher dem Empedokles zu der Erklärung der Zweckmässigkeit in der Natur, welche man bei diesem sucht, kaum einen ausreichenden Anstoss geben können. Wahrscheinlich hat aber von den beiden gleichzeitigen Philosophen Empedokles sein Lehrgedicht früher verfasst, als Anaxagoras sein Buch über die Natur[12]); um so unwahrscheinlicher ist es, dass ihm schon jene Ableitung der zweckmässig eingerichteten Naturerzeugnisse aus den blindwirkenden Ursachen angehört, die Aristoteles in der Physik versuchsweise vorträgt, die aber weder er noch sonst jemand Empedokles beilegt. Dann kann aber auch das, was der letztere über die Aufeinanderfolge der verschiedenen organischen Erzeugnisse sagt, nicht den Zweck gehabt haben, die vollkommeneren von diesen als die lebensfähigen Ueberreste aus

der anfänglichen Masse der zufälligen Hervorbringungen zu begreifen; und Empedokles stellte sie ja auch nicht als solche dar, sondern erst nachdem die seltsamen Produkte der früheren Periode untergegangen waren, liess er durch eine neue Schöpfung jene unförmlichen Massen entstehen, welche sich in der Folge zu den jetzigen Menschenleibern (denn nur von diesen wird hier gesprochen) gliederten. Das Motiv seiner Darstellung scheint vielmehr anderswo, in dem Ganzen seines kosmologischen Systems, zu liegen. Die Geschichte des Weltganzen bewegt sich ja seiner Annahme zufolge in einem endlosen Wechsel zwischen zwei Punkten: der vollkommenen Einigung aller Elemente im Sphairos und ihrer vollkommenen Trennung durch den Hass; und bei der Schilderung der Weltbildung gieng er von der letzteren Voraussetzung aus, und beschrieb dieselbe demnach als eine fortgesetzte Einigung des Getrennten durch die Liebe. Nach dem gleichen Gesichtspunkt scheint er auch bei seinen Annahmen über die Entstehung der lebenden Wesen verfahren zu sein: er liess die Theile derselben erst vereinzelt entstehen, dann sich zwar vereinigen, aber zu so unvollkommenen Verbindungen, dass diese sich nicht erhalten konnten, und erst zuletzt, bei zunehmender Herrschaft der Liebe, zu vollkommeneren und lebensfähigen Bildungen. Da aber die letzteren nicht aus den ersteren selbst sich entwickeln, sondern erst nach dem Untergang derselben aus der Erde neu hervorkommen sollten, so kann der Philosoph bei seiner Schilderung nicht die Absicht gehabt haben, die Entstehung der organischen Wesen im Sinne der heutigen Descendenztheorie durch eine stufenweise Umbildung primitiverer Formen in höherstehende zu erklären.

Auch unter den übrigen vorsokratischen Philosophen ist keiner, dem wir einen derartigen Versuch zuschreiben dürften, und ebensowenig einer, bei dem sich von dem allgemeineren Gedanken, die Zweckmässigkeit der Naturprodukte auf diese Art ohne Beihülfe einer zweckthätigen Intelligenz begreiflich zu machen, eine Spur fände. Selbst demjenigen unter den alten Naturforschern, bei dem wir ihn am ehesten suchen möchten, Demokrit von Abdera, scheint er durchaus fremd gewesen zu

sein. Bei der Vorliebe, mit der Demokrit auf die zweckmässige Einrichtung und den Gebrauch der körperlichen Organe hinwies[13]), hätte er zwar alle Veranlassung gehabt, sich darüber auszusprechen, wie diese Erscheinung vom Standpunkt seiner mechanischen Physik aus zu erklären sei; aber dass er diess wirklich gethan habe, wird nicht allein von keiner Seite behauptet, sondern Aristoteles (De respir. 4. 472 a 2) sagt auch ausdrücklich, er habe ebenso, wie die übrigen Physiker, die Endursache überhaupt nicht berührt; was er doch kaum hätte sagen können, wenn sich Demokrit mit der teleologischen Naturansicht in der eben besprochenen Weise auseinandergesetzt hätte. Andererseits stand einem Sokrates und Plato ihre Teleologie viel zu fest, und das Interesse für die physikalische Betrachtung der Dinge war bei ihnen zu schwach, als dass ihnen das Bedenken überhaupt aufgestiegen wäre, ob zur Erklärung der zweckmässigen Welteinrichtung die Annahme einer in der Natur waltenden Zweckthätigkeit wirklich unerlässlich sei. Die Wahrscheinlichkeit spricht daher entschieden für die Vermuthung, erst Aristoteles selbst sei es gewesen, welcher die Frage aufwarf (zu der ihm aber allerdings, auch nach Phys. II, 8. 199 b 5 ff., die empedokleische Theorie die nächste Veranlassung gegeben zu haben scheint): ob nicht auch ohne eine Zweckthätigkeit der Natur zweckmässig eingerichtete Naturprodukte entstehen können, indem von den Wesen, welche die Naturkräfte in ihrem zufälligen Zusammentreffen hervorbrachten, nur die lebensfähigen sich erhielten. Aristoteles selbst verneint diese Frage. Jene Erklärung, bemerkt er a. a. O. (198 b 33 ff.), wäre nur dann zulässig, wenn die Zweckmässigkeit der Naturerzeugnisse blos als Ausnahmefall vorkäme; wo man dagegen eine ausnahmslose oder doch ganz überwiegende Regelmässigkeit der Erscheinungen wahrnehme, könne man dieselbe nicht auf den Zufall zurückführen. Wenn in der Natur immer, falls kein Hinderniss eintritt, von einem bestimmten Punkt aus in stetigem Verlauf ein gewisses Ziel erreicht werde, so lasse sich dieses nur als der Zweck der Thätigkeiten betrachten, durch die es erreicht wird (a. a. O. 199 b 14 ff., vgl. 199 a 8 ff.). So wenig

daher auch die Natur über ihre Mittel und Zwecke mit sich zu Rathe gehe[14]), so lasse sich doch ihre Zweckthätigkeit nicht in Abrede ziehen. Aber wenn Aristoteles auch für seine Person nicht glaubt, die Zweckmässigkeit der Naturerzeugnisse sei nur eine nicht beabsichtigte Folge naturnothwendiger Wirkungen, das Uebergewicht des zweckmässigen über das zweckwidrige nur eine Folge von dem Untergang des letzteren, so scheint er doch der erste gewesen zu sein, welcher den Gedanken, dass es sich so verhalten könnte, aussprach, indem er die empedokleische Darstellung auf ein allgemeines Princip zurückführte. Ebenso verfährt er ja seinen Vorgängern gegenüber nicht selten: was sie in Beziehung auf bestimmte Fälle behaupten, aus dem hebt er die Grundsätze heraus, die ihre Behauptung seiner Ansicht nach voraussetzt; und er sieht so z. B. in Heraklit's Aeusserungen über das Zusammensein des Entgegengesetzten und Anaxagoras' Erzählung von der anfänglichen Mischung aller Stoffe so gut, wie in dem protagorischen Ausspruch, der Mensch sei das Mass aller Dinge, einen Zweifel gegen den Satz des Widerspruchs[15]), in dem pythagoreischen Einfall, dass die Sonnenstäubchen Seelen seien, die Auffassung der Seele als des bewegenden Princips[16]), in einer Aeusserung Demokrit's, welche die Sinnesempfindung mit zum Denken rechnete, die Gleichstellung von Geist und Seele und die Behauptung, die Erscheinung sei das wahrhaft Wirkliche[17]). Aber so wenig wir diesen Philosophen selbst desshalb das zuschreiben dürfen, was Aristoteles aus ihren Sätzen herausliest, ebensowenig dürfen wir bei Empedokles den allgemeinen Gedanken suchen, den Aristoteles, ohne ihm denselben doch beizulegen, an seinen Annahmen über die Bildung der lebenden Wesen erläutert.

Aristoteles selbst würde diesen Gedanken für die Erklärung der organischen Natur auch dann nicht benützt haben, wenn er grundsätzlich mit ihm einverstanden gewesen wäre, da seine Lehre von der Ewigkeit der Welt eine zeitliche Entstehung der Thiere und des Menschengeschlechts ausschloss. Aber auch diejenigen unter den nacharistotelischen Philosophen, denen er — eben durch Aristoteles — bekannt war, haben merkwürdiger

Weise für die Beantwortung der Frage über die Entstehung der lebenden Wesen keinen Gebrauch von ihm gemacht; was wieder deutlich beweist, dass diess auch von den griechischen Vorgängern, die sie benützten, keiner gethan hatte.

Der poetische Dollmetscher der epikureischen Physik, der geistvolle Lucretius Carus, nimmt schon im ersten Buch seines Lehrgedichts Gelegenheit, die mechanische Naturansicht seiner Schule der teleologischen mit allem Nachdruck entgegenzusetzen; und hiefür ist ihm jene Vorstellung sehr willkommen, die wir Aristoteles zwar nur versuchsweise und nur zum Zweck ihrer Widerlegung entwickeln hörten, die aber Epikur, und durch ihn Lucrez, gewiss keinem andern, als ihm, zu verdanken hat. Die Atome, sagt er (I, 10. 21 ff.), haben sich ja nicht mit Vernunft geordnet oder sich über ihre Bewegungen vorher verabredet; sondern weil sie von Ewigkeit her Anstösse aller Art erhalten, durch alle möglichen Bewegungen und Vereinigungen hindurchgehen, so kommen sie schliesslich auch in diejenigen Verbindungen, aus denen unsere jetzige Welt besteht. Aber für die Untersuchung über die Entstehung der lebenden Wesen wird dieser Gedanke nicht weiter benützt. Es kommt Lucrez, und kam somit auch Epikur nicht in den Sinn, diesen Vorgang der Begreiflichkeit dadurch näher zu bringen, dass er in eine längere Reihe aufeinanderfolgender Vorgänge aufgelöst wurde, von denen jeder frühere die folgenden erst möglich machen sollte; die Thiere und schliesslich den Menschen als das Produkt einer natürlichen Entwicklung von unbestimmbarer Dauer zu betrachten, die nur desshalb zu diesem Ergebniss hinführte, weil es ihren anderen Erzeugnissen an den Bedingungen gefehlt hatte, unter denen sie sich allein hätten erhalten und fortpflanzen können. Sondern gerade so gut, wie bei einem Parmenides, Demokrit und Anaxagoras, sollen die Organismen unmittelbar aus der Erde hervorkommen. Die Gräser und Bäume, sagt Lucrez (V, 780 ff.), seien aus ihr hervorgewachsen, wie aus dem Leibe der Thiere die Federn, Haare und Borsten. Die lebenden Wesen ihrerseits können freilich nicht vom Himmel gefallen, und die Landthiere auch nicht (wie Anaximander gewollt hatte)

im Meer entstanden sein. Aber wenn noch jetzt manche Thiere unter dem Einfluss des Regens und der Sonnenhitze in der Erde entstehen, so habe diese in frischer Jugendkraft noch grössere und in grösserer Anzahl hervorbringen können. Zuerst seien so die Vögel, von der Frühlingswärme ausgebrütet, wie jetzt noch die Grillen, aus Eiern ausgeschlüpft; dann seien die übrigen Thiere aus dem Schosse der Erde hervorgegangen, indem zuerst uterusartige Erhöhungen aus ihr hervorwuchsen, und aus diesen dann die Kinder, nachdem sie in ihnen gereift waren, herauskamen. Und in analoger Weise soll auch für die Ernährung dieser kleinen Erdgeborenen durch eine Art Milch gesorgt worden sein, die an einzelnen Stellen aus der Erde hervorgequollen sei. Nur als ein nachträglicher Zusatz, nicht als ein Mittel, um die Entstehung der Menschen und Thiere zu erklären, wird dieser Darstellung, die unverkennbar Epikur's ursprüngliche Annahmen wiedergibt, die vielleicht gleichfalls schon von Epikur aus Empedokles entlehnte Bemerkung beigefügt: es seien damals auch mancherlei Ungeheuer und Missgeburten aller Art entstanden, die aber bald wieder untergiengen, weil sie nicht im Stande waren, sich zu erhalten und fortzupflanzen; wobei es aber der epikureische Freigeist nicht unterlässt, die naheliegende Vergleichung dieser urweltlichen Ungeheuer mit den Centauren und Chimären der Mythologie ausdrücklich durch den Nachweis abzuwehren, dass es solche Geschöpfe, wie diese, überhaupt nie gegeben haben könne. Etwas den heutigen Theorieen analoges wird man in den Vermuthungen, mit denen sich die Phantasie Epikur's und seiner Schüler den uralten Glauben an den Hervorgang der Menschen aus der Erde näher ausmalte, nicht suchen dürfen; und es wäre auch wirklich merkwürdig, wenn ein irgend erheblicher Beitrag zu einer der schwierigsten und verwickeltsten naturwissenschaftlichen Untersuchungen von einer Schule ausgegangen wäre, deren Stifter es an naturwissenschaftlichen Kenntnissen und an dem Sinn für wirkliche Naturforschung in so hohem Grad fehlte, wie Epikur. Nahm doch dieser Philosoph, beispielsweise, an der Vorstellung, die Sonne sei nicht grösser, als sie uns erscheint,

keinen Anstoss, und bei der Naturerklärung liess er seinen Lesern zwischen allen möglichen, auch den bodenlosesten Hypothesen die Wahl frei, wenn sie nur überhaupt Aussicht gaben, das zu leisten, um was es dem Aufklärer allein zu thun war, die Beseitigung aller übernatürlichen Einflüsse. Aber auch den allgemeinen Gedanken, in dem sich die neueste Theorie mit der epikureischen Philosophie berührt, den Satz, dass unter einer grossen Anzahl zufälliger Stoffverbindungen auch zweckmässige und lebensfähige vorkommen, und nur diese sich erhalten werden — auch diesen Gedanken hat nicht Epikur, sondern Aristoteles zuerst, und er allein in dieser Bestimmtheit ausgesprochen; und wenn Aristoteles eine Anregung zu demselben in der empedokleischen Physik fand, so musste er hier gerade noch mehr, als in anderen Fällen, das, „was Empedokles stammelt" (Metaph. I, 4. 985 a 5), um es für sich verwenden zu können, erst auf klare Begriffe zurückführen und in die Form allgemeiner Grundsätze erheben.

Anmerkungen.

1. Ein merkwürdiges Beispiel dieser Art gibt CICERO Deor. N. II, 37, 93 in der aus stoischer Quelle, zunächst wohl Panätius, geflossenen (schon Phil. d. Gr. III, a, 135, 5 von mir berührten) Bemerkung: dass die Welt aus einer zufälligen Verbindung der Atome entstanden sein sollte, sei gerade so undenkbar, als dass aus einem Haufen Metallbuchstaben, die man auf die Erde schütte, ein Buch werde. Wenn der Urheber dieser Vergleichung sich sagte, dass man aus Metallbuchstaben ein Buch herstellen könnte, warum kam nicht ihm oder einem seiner Leser der Gedanke, wirklich eines auf diesem Weg herzustellen und dann abzudrucken?

2. Diese Annahme gibt wenigstens die beste Erklärung für die fragmentarischen Angaben unserer Berichte: „dass die lebenden Wesen entstanden seien durch eine von der Sonne bewirkte Ausdünstung (*ἐξατμιζόμενα ὑπὸ τοῦ ἡλίου* HIPPOLYTUS Refut. haer. I, 6, 6) und „dass die ersten lebenden Wesen im Feuchten entstanden seien" (ps. plutarchische Placita V, 19, 4, wo aber im folgenden allgemein von ihnen gesagt wird, was nur von den Menschen gilt), wenn wir damit das über die Entstehung der Menschen berichtete verbinden; denn wenn diese desshalb im Wasser entstehen und heranwachsen mussten, weil sie allein nicht sofort im Stande gewesen wären, sich am Lande fortzubringen (vgl. folg. Anm.), so setzt diess voraus, dass die übrigen Landthiere nicht im Wasser entstanden, also von der Sonne aus dem Erdschlamm ausgebrütet waren.

3. Plut. qu. conv. VIII, 8, 4. Ps. Plut. b. Eus. praep. ev. I, 8, 3. Plac. V, 19, 4. Hippol. a. a. O. Wenn die erste von diesen Stellen nach unserem Text Anaximander behaupten lässt: *ἐν ἰχθύσιν ἐγγενέσθαι τὸ πρῶτον ἀνθρώπους καὶ τραφέντας ὥσπερ οἱ παλαιοὶ καὶ γενομένους ἱκανοὺς ἑαυτοῖς βοηθεῖν ἐκβληθῆναι τηνικαῦτα καὶ γῆς λαβέσθαι*, so muss das *παλαιοὶ*, welches keinen erträglichen Sinn gibt, aus dem Namen eines Thiers verschrieben sein, das anfangs im Wasser lebt, und wenn es herangewachsen ist, an's Land kommt, und da liegt wohl *βάτραχοι* am nächsten.

4. Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe S. 64, dem meine Phil. d. Gr. I⁴, 210, 1 hierin etwas zu viel einräumt.

5. Vgl. Anm. 2.

6. Plac. V, 26, 4 vgl. Arist. Phys. II, 8. 199 b 10.

7. Ob Empedokles das letztere auch in Betreff der Pflanzen annahm, ist trotz der Angabe Plac. V, 19, 5 zweifelhaft, da diese Vorstellung weder Plac. V, 26, 4 noch bei Lucrez V, 780 ff. 834 ff. vorkommt.

8. Emp. V. 242—261 St., 305—317 M. Weitere Belege gibt meine Phil. d. Gr. I, 718 f., deren Darstellung durch die gegenwärtige einige Berichtigungen erhält.

9. Ebd. V. 263—271 (318—327).

10. V, 19, 5: *Ἐμπεδοκλῆς, τὰς πρώτας γενέσεις τῶν ζῴων καὶ φυτῶν μηδαμῶς ὁλοκλήρους γενέσθαι, ἀσυμφυέσι* (nicht zusammengewachsen) *δὲ τοῖς μορίοις διεζευγμένας· τὰς δὲ δευτέρας συμφυομένων τῶν μερῶν εἰδωλοφανεῖς· τὰς δὲ τρίτας τῶν ἀλληλοφυῶν· τὰς δε τετάρτας οὐκέτι ἐκ τῶν ὁμοίων, οἷον ἐκ γῆς καὶ ὕδατος, ἀλλὰ δι' ἀλλήλων ἤδη* u. s. w. Wenn man hier die *γενέσεις εἰδωλοφανεῖς* von solchen versteht, die aussehen wie Bilder welchen keine Wirklichkeit entspricht, von phantastischen Gebilden, und statt des sinnlosen *ἀλληλοφυῶν* (die *γένεσις δι' ἀλλήλων* gehört ja erst der vierten Reihe an) aus Emp. V. 265 (*οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον*) mit Karsten und Diels *οὐλοφυῶν* setzt, so entspricht die Angabe genau dem, was sich aus den empedokleischen Bruchstücken als das wahrscheinlichste ergibt.

11. Lange Gesch. d. Mat. I, 23.

11. Vgl. Phil. d. Gr. I, 919 f.

13. Ebd. I, 806 f.

14. Hierüber a. a. O. 199 b 26 ff. vgl. Phil. d. Gr. II, b, 427, 1.

15. Phil. d. Gr. I, 600, 2. 911, 1. 982 unt.

16. De an. I, 2. 404 a 16.

17. Metaph. IV, 5. 1009 b 12. 28. De an. I, 2. 404 a 27; vgl. Phil. d. Gr. I, 822.

III.

Eine heidnische Apokalypse.

(Erschien in englischer Uebersetzung in der Monatschrift „Nineteenth Century“ April 1882.)

Unter dem Namen der apokalyptischen Literatur pflegt man diejenigen Schriften zusammenzufassen, welche der Menschheit als Abschluss ihrer Geschichte ein goldenes Zeitalter verheissen, das durch ein Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf, eine durchgreifende Umwälzung des gegenwärtigen Weltzustandes, herbeigeführt werden soll. Der Name stammt aus der Apokalypse des Johannes; der thatsächliche Stammvater der christlichen wie der jüdischen Apokalyptik ist aber das Buch Daniel; diese merkwürdige prophetische Schrift, deren angeblicher Verfasser schon zu Ezechiels Zeit als ein Frommer der Vorzeit von der hebräischen Sage gefeiert war (Ezech. c. 14, 14. 20. c. 28, 3), dann aber, in den Tagen der Makkabäerkämpfe, an den Hof des Nebukadnezar und Cyrus versetzt und zum Urheber von Weissagungen gemacht wurde, welche dazu bestimmt waren, den Muth der Kämpfenden durch den Ausblick auf den herrlichen Ausgang des Kampfes zur äussersten Ausdauer anzufeuern. Denn jetzt erst wird das Schicksal der jüdischen Nation, auf das sich die messianische Weissagung seiner Propheten bis dahin beschränkt hatte, mit dem Schicksal des ganzen Menschengeschlechts in Verbindung gebracht; die Geschichte der Menschheit soll zugleich mit der des israëlitischen Volkes in der ewigen Herrschaft der Heiligen ihren Abschluss finden, und diese grosse Katastrophe soll schon in der nächsten Zukunft bevorstehen: unmittelbar auf die Religionsverfolgung des Antiochus Epiphanes soll der Eintritt

des Gottesreichs folgen. Es ist bekannt, welcher Nachwuchs aus der apokalyptischen Weissagung Daniels noch auf jüdischem Boden in den jüdischen Stücken der sibyllinischen Orakel, dem Buch Henoch und dem vierten Buch Esra entsprungen ist, welche umfassende Literatur sich an die Apokalypse des Johannes, theils in der Gestalt von Erklärungen dieses Räthselbuchs, theils in der neuer selbständiger Offenbarungen angeschlossen hat; und wie jede von diesen apokalyptischen Schriften, nach dem Vorgang ihres jüdischen und ihres christlichen Vorbilds, das Ende der gegenwärtigen Welt schon für die nächste Zeit nach ihrer eigenen Abfassung in Aussicht nahm. Aber auch den heidnischen Völkern des Alterthums war die allgemeine Voraussetzung dieser apokalyptischen Prophetie keineswegs fremd. Auch bei ihnen findet sich der Glaube an eine grosse Revolution des ganzen Weltzustandes, von der man auch wohl erwartete, dass durch sie allem Elend und Verderben der Menschen gesteuert und eine Zeit dauernder Glückseligkeit heraufgeführt werden werde; und wenn dieser Glaube zunächst nur eine theoretische Ueberzeugung, ein theologisches oder philosophisches Dogma war, von dem keine Anwendung auf die Zustände einer bestimmten Zeit gemacht wurde, so war doch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass auch die bestimmtere Erwartung des nahe bevorstehenden Eintritts jener Umwälzung, des nahen Abschlusses der Weltgeschichte sich bildete, wenn sich die Verhältnisse irgendwo so gestalteten, dass sie die Sehnsucht nach einer so plötzlichen und durchgreifenden Veränderung zu erwecken geeignet waren.

Schon die Religion Zoroasters verhiess ihren Bekennern: wenn der Kampf des Guten mit dem Bösen, des Ormuzd mit Ahriman, die ihm verordnete Zeit gewährt habe, werde schliesslich das Böse und sein Urheber vernichtet werden, und auf der neu gestalteten Erde werden die Menschen, durch Eine Sprache verbunden, keiner Nahrung bedürftig und keinen Schatten werfend, in seligem Frieden zusammenwohnen. Von einer anderen Seite her drang der Glaube an ein dereinstiges Weltende sehr frühe in die griechische Philosophie ein. Schon von einigen der ältesten unter den jonischen Philosophen, Anaximander und

Anaximenes, wird uns berichtet, dass sie die Welt periodisch aus dem Urstoff hervorgehen und wieder in ihn zurückkehren liessen; ganz besonders aber ist es Heraklitus von Ephesus, der sich (um 480 v. Chr.) durch die Behauptung bekannt gemacht hat, dass das Urfeuer, oder die Gottheit, die Welt abwechslungsweise aus sich hervorgehen lasse und durch einen Weltbrand wieder in sich zurücknehme. Theilweise damit übereinstimmend lehrte bald nach ihm Empedokles, die Geschichte der Welt bewege sich zwischen zwei Polen, der vollkommenen Einigung aller Elemente durch die Liebe und ihrer vollständigen Trennung durch den Hass, nur in den Zwischenperioden zwischen diesen beiden Zuständen gebe es Welten, wie die unsrige, von denen demnach jede blos eine Zeit lang bestehen soll; während gleichzeitig Leucippus und nach ihm sein Schüler Demokritus jeder von den unzähligen Welten, die sich aus den Atomen bilden sollten, nur eine begrenzte Dauer zuschrieb. Plato und Aristoteles allerdings wollten von einem Weltende nichts hören, und der letztere besonders hat die Anfangs- und Endlosigkeit unseres Weltgebäudes so nachdrücklich vertheidigt, dass sie durch ihn eine weite Verbreitung gewann und sich bis in die letzten Jahrhunderte des Alterthums erhielt. (Vgl. S. 1 ff.) Dagegen kehrten die Stoiker bei diesem wie bei anderen Punkten ihrer Physik zu Heraklit zurück, und nur einzelne jüngere Mitglieder dieser Schule sind es, die uns seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. als Gegner der Weltverbrennung bekannt sind.

Die Lehre der Philosophen von einem dereinstigen Weltuntergang hatte nun freilich eine andere Bedeutung, als die apokalyptischen Weissagungen über das Ende dieser Welt oder des gegenwärtigen Weltzustandes. Die letzteren haben eine durchaus praktische Abzweckung: diejenigen, an die sie sich wenden, sollen durch den Hinblick auf das Ende aller Dinge theils unter Leiden und Verfolgungen getröstet, theils zur würdigen Vorbereitung auf diese letzte Entscheidung, zum unerschütterlichen Ausharren in den bevorstehenden Prüfungen ermuntert, mit jenem begeisterten Kampfesmuth, jener rücksichtslosen

Aufopferungsfähigkeit erfüllt werden, welche aus dem Glauben an den unbedingt sicheren Sieg, den unmittelbar bevorstehenden tausendfachen Ersatz aller Opfer entspringt. Gerade bei den grössten und einflussreichsten unter unsern Apokalypsen, der des Daniel und der des Johannes, ist diese praktische Abzweckung mit Händen zu greifen. Diese Weissagungen sind nicht müssige Spekulationen über die Zukunft, sondern höchst wirkungsvolle, auf die nächste Gegenwart berechnete, von tiefer Begeisterung erfüllte Aufrufe zu heldenmüthiger Tapferkeit im Streit für den Glauben. Ebendesshalb halten auch alle diese Schriften das Ende der gegenwärtigen Weltordnung für unmittelbar bevorstehend. Ihre *angeblichen* Verfasser allerdings, einen Daniel oder eine Sibylle, lassen viele von ihnen lange Reihen geschichtlicher Thatsachen vorhersagen; aber ihre *wirklichen* Verfasser glauben ohne Ausnahme, dass sie selbst in der letzten Zeit leben und höchstens durch ein paar Jahre noch von der Schlusskatastrophe getrennt seien. Denn nur dann hat der Glaube an ein Weltende praktische Bedeutung, wenn man es selbst noch zu erleben erwartet; nimmt man es dagegen erst für die Zeit nach dem eigenen Tode in Aussicht, so ist ja durch diesen für jeden die Entscheidung schon gefallen, ehe es kommt, und wenn ihm die Aufforderung entgegentritt, sich auf das Ende vorzubereiten, wird er doch dabei nur an sein eigenes Ende denken können, nicht an das des Weltganzen, welches für ihn selbst keine weiteren Folgen nach sich zieht. Den philosophischen Theorieen über einen künftigen Weltuntergang fehlt nicht blos diese Bestimmung, sondern die praktische Tendenz und die praktischen Motive der apokalyptischen Literatur sind ihnen überhaupt fremd. Es sind physikalische Annahmen, aus rein wissenschaftlichen Erwägungen hervorgegangen, die mit den religiösen und politischen Interessen der Menschen, mit der Frage, ob ihnen die gegebenen Zustände zusagen oder nicht, mit ihren Hoffnungen und ihren Verpflichtungen nicht mehr zu thun haben, als diess etwa bei der Vermuthung eines dereinstigen Aufhörens der Bewegung der Fall ist, die neuere Naturforscher aus der mechanischen Wärmetheorie abgeleitet haben.

Nichtsdestoweniger konnte auch diesen naturwissenschaftlichen Annahmen eine Wendung gegeben werden, durch die sie den apokalyptischen Erwartungen der Juden und Christen näher traten. Man brauchte nur das, was die Philosophen aus einer Naturnothwendigkeit ableiteten, unter den teleologischen Gesichtspunkt zu stellen und mit dem moralischen Zustand der Menschen in Verbindung zu bringen, so erhielt man den Satz: das Ende des gegenwärtigen Weltzustandes werde dann hereinbrechen, wenn derselbe so unerträglich geworden sei, dass sich dem allgemeinen Verderben nur noch durch eine Vertilgung der sündigen Menschheit steuern, nur auf diesem Weg eine durchgreifende Umwandlung zum Besseren herbeiführen lasse; und wenn die gegebenen Zustände irgend einmal so unheilbar erschienen, so hatte man dann auch nicht mehr weit zu der Erwartung, welche den wesentlichen Inhalt aller apokalyptischen Prophetie bildet, dass der Untergang und die Neubildung der jetzigen Welt schon in der nächsten Zeit bevorstehe. Diese Wendung begegnet uns nun auch wirklich in der stoischen Schule. Diese Schule machte es sich bekanntlich in ähnlicher Weise, wie die englischen und deutschen Physikotheologen des 18. Jahrhunderts, zur Aufgabe, in der ganzen Natur die Fürsorge der Gottheit für die Menschen nachzuweisen, auf deren Wohl alles in der Welteinrichtung berechnet sei; und ebenso machte sie es nun auch in dem vorliegenden Falle. Neben der Verbrennung, die das Ende jeder Welt und die Entstehung einer neuen herbeiführen sollte, nahmen die Stoiker auch das Eintreten allgemeiner Diluvien an, welche ebenso den Winter jeder Weltperiode bilden sollten, wie die Ekpyrosis ihren Sommer; und wenn die letztere das ganze Weltgebäude mit allem, was darin ist, verzehren sollte, so wurde von dem Diluvium erwartet, dass es wenigstens die ganze Erde überfluthe, und alle lebenden Wesen auf derselben vertilge. Von dieser Sündfluth nun sagt Seneca (nat. qu. III, 28 f.), sie werde eintreten, „wenn es Gott für gut findet, dass ein Neues beginne und dem Alten ein Ende gemacht werde", „wenn die Zeit da ist, wo die Menschheit von Grund aus vertilgt werden soll, um im Stande der Unschuld neu erzeugt zu werden,

dass niemand übrig bleibt, der zum Bösen anleiten kann"; wenn „das Gericht über die Menschheit vollendet sei, und auch die Thiere vertilgt seien, deren Gemüthsart die Menschen angenommen hatten", dann werde den Fluthen wieder ein Ziel gesetzt, die alte Weltordnung wiederhergestellt, und der Erde ein neues Geschlecht von Menschen geschenkt werden, die von keiner Schuld wissen, deren Unschuld aber freilich, wie der Philosoph wehmüthig beifügt, auch nicht lange dauern werde. Hier haben wir nun wirklich eines von den Motiven, auf denen auch die jüdische und die christliche Apokalyptik beruht: die Annahme, dass die Menschheit zeitweise in ein Verderben versinke, aus dem sie auch von der Gottheit nur durch eine Veränderung des ganzen Weltzustandes gerettet werden könne. Und wenn wir hören, wie Seneca über den sittlichen Zustand seines Zeitalters urtheilt, könnte es uns kaum überraschen, auch die weitere Ueberzeugung bei ihm zu finden, dass eben jetzt ein so tiefes Verderben eingetreten sei, und dass demnach der Untergang der sündigen Menschheit unmittelbar bevorstehe. Wenn du auf das Forum oder in den Circus gehst, sagt er (De ira II, 8), und du betrachtest die Volksmassen, die sich da drängen, so denke, es seien hier ebensoviele Laster als Menschen. Tragen sie auch kein Kriegskleid, so lebt doch keiner mit dem andern in Frieden. Jeder sucht nur durch den Schaden des andern zu gewinnen; um jeden kleinsten Genuss oder Vortheil dürfte, wenn es auf sie ankäme, alles zu Grunde gehen. Es ist eine Versammlung von reissenden Thieren, die sich von allen andern nur dadurch unterscheiden, dass diese wenigstens Ihresgleichen verschonen, während sich die Menschen untereinander selbst verschlingen. In wildem Wetteifer wirft man sich auf das Schlechte; jeden Tag wächst die Lust an der Sünde, nimmt die Scheu vor ihr ab. Das Laster hält sich nicht mehr in der Verborgenheit, es geht vor aller Augen; Rechtschaffenheit findet sich nicht etwa nur selten, sondern überhaupt nicht. Liest man diese und ähnliche Schilderungen bei Seneca, so möchte man allerdings glauben, er hätte seine Zeit für so unverbesserlich halten müssen, dass nur jene von ihm in Aussicht

genommene Sündfluth eine Heilung bringen könne. Indessen ist diess doch nicht seine Meinung. Es sind weniger die Laster einer bestimmten geschichtlichen Periode, als die allgemeinen Fehler der menschlichen Natur, gegen die er seine Vorwürfe richtet. „Wir alle haben gefehlt," ruft er aus (De clement. I, 6, 3), „und wir werden fehlen bis zum Ende unseres Lebens"; „einer drängt den andern zum Bösen" (ep. 41, 9); „man kann keinem einzelnen zürnen, das ganze Menschengeschlecht bedarf der Verzeihung"; „es ist eine Bedingung unseres Daseins, dass unsere Seele ebenso vielen Krankheiten unterliegt, wie unser Leib"; „kein Verständiger zürnt der Natur"; „über die Schlechtigkeit der Menschen ausser sich zu gerathen, wäre so klug, als sich zu wundern, dass keine Aepfel an den Dornen wachsen" (De ira II, 10). Wer sich in dieser Weise in die Verderbtheit der Menschen als etwas naturnothwendiges ergibt, in dem kann nicht wohl der Wunsch oder die Hoffnung auftreten, dass eine plötzliche Katastrophe derselben für immer ein Ende mache. Wenn auch alle Sünder auf einmal vertilgt würden, wäre es die Sünde selbst darum noch lange nicht, da sie viel zu tief in der menschlichen Natur begründet ist, um nicht sofort wieder zur Herrschaft zu gelangen. Und wir haben ja auch gehört, dass unser Philosoph selbst von der Sündfluth, die er weissagt, keine dauernde Besserung der menschlichen Zustände erwartet. Dass vollends dem Streite des Guten mit dem Bösen irgend einmal für immer ein Ende gemacht werden werde, konnte er als Stoiker schon desshalb nicht annehmen, weil nach stoischer Lehre auf jede Weltverbrennung die Bildung einer neuen Welt folgt, die allen früheren so ununterscheidbar ähnlich sein soll, dass alle Personen, Dinge und Vorgänge in ihr bis auf's einzelste hinaus genau so wiederkehren, wie sie in jenen waren. Der Glaube an die Nähe des Weltendes, auf welchem die praktische Wirkung und Bedeutung aller apokalyptischen Erwartungen beruht, musste ohnediess den römischen und griechischen Zeitgenossen Seneca's auch dann durchaus ferne liegen, wenn sie einen dereinstigen Weltuntergang *in thesi* annahmen. Denn dieser Glaube hat sich immer nur bei solchen Parteien gebildet,

die sich so schwer bedrückt und bedroht fühlten, dass sie an der Gegenwart verzweifelten und nur von einem wunderbaren Eingreifen der Gottheit noch eine Rettung zu hoffen wagten. In diesem Zustand befanden sich aber die Vertreter der antiken Bildung zu Seneca's Zeit noch lange nicht. Den Juden mochte während des Verzweiflungskampfs der makkabäischen Erhebung, und auch später noch unter dem Drucke der Fremdherrschaft, den Christen unter dem frischen Eindruck des Schreckens, welchen die neronische Christenverfolgung und bald darauf die Erwartung der Wiederkehr Nero's verbreitete, ihre Lage so hoffnungslos erscheinen, dass sie den Zeitpunkt kaum erwarten konnten, in dem der Herr vom Himmel herabkommen sollte, um dem Reich ihrer Verfolger ein Ende mit Schrecken zu bereiten: ein Römer oder Grieche jener Zeit hatte auf seinem Standpunkt keinen Grund, die bestehenden Verhältnisse, wie vieles ihm auch daran missfallen mochte, für unverbesserlich genug zu halten, um nur von einer vollständigen Umwälzung des ganzen Weltzustandes Abhülfe zu hoffen. Erst geraume Zeit später, als der Verfall der alten Kultur viel weiter fortgeschritten war und in dem weltgeschichtlichen Kampfe des Christenthums mit den polytheistischen Volksreligionen der Sieg sich, nach jahrhundertelangem Ringen, auf die Seite des Christenthums neigte, begegnet uns in einer von den hermetischen Schriften[1]) eine Darstellung, die sich ihrem Inhalt nach mit den jüdischen und christlichen Apokalypsen vergleichen lässt.

Mit dem Namen ihres Hermes bezeichneten die Griechen den ägyptischen Gott Thot oder Tehuti, welcher nicht blos als Erfinder der Schrift und vieler anderen Künste, sondern auch als der Urheber der heiligen Literatur der Aegypter gefeiert wurde. In der Folge, als man die Götter des Volks nach Euemerus' Vorgang zu blos menschlichen Grössen, zu Königen und Weisen der Vorzeit herabzusetzen begann, wurde auch der ägyptische Hermes zu einem Menschen gemacht, zugleich aber mit dem Beinamen des dreimal Grossen, „Trismegistos“, ausgezeichnet, und es wurden ihm unter diesem Namen viele Schriften beigelegt, von denen wir noch eine Anzahl, theils vollständig

theils in Bruchstücken, besitzen. Diese jüngere hermetische Literatur entstand zwar, wie wir annehmen dürfen, ebenso, wie die ältere, in Aegypten; aber während die alten „Bücher des Thot“, die heiligen Schriften der ägyptischen Priester, jedenfalls viele Jahrhunderte vor der macedonischen Eroberung in der damaligen Landessprache verfasst wurden, waren die späteren hermetischen Schriften, so weit wir irgend von ihnen wissen, von Hause aus griechisch geschrieben, und wenn auch die Abfassung der verschiedenen Stücke der Zeit nach weit auseinanderliegen mag, scheinen sie doch sämmtlich erst der christlichen Periode anzugehören, da uns die erste, noch unsichere, Spur solcher Schriftwerke bei Plutarch (De Is. et Os. 61), die nächste bei Tertullian (De an. 2. 33) begegnet. Ihre Verfasser waren wohl durchweg, oder doch überwiegend, Aegypter, aber solche, welche sich mit der griechischen Philosophie der Zeit bekannt gemacht und ihre Ideen sich angeeignet hatten; so dass uns in dieser ägyptisch-hellenistischen Literatur eine analoge Erscheinung vorliegt, wie in der gleichzeitigen und früheren jüdisch-hellenistischen: die Ansichten, welche sich den Urhebern derselben aus einer Verknüpfung orientalischer Traditionen mit griechischer Philosophie ergeben hatten, sollen durch die von der nationalen Religion geheiligten Auktoritäten empfohlen werden. Von den noch vorhandenen hermetischen Schriften scheint ein erheblicher Theil gegen das Ende des dritten Jahrhunderts nach Christus verfasst zu sein; und eine von den letzteren ist es, in der sich jene merkwürdige Weissagung befindet, welche wir der jüdischen und christlichen Apokalyptik als ein heidnisches Gegenbild derselben zur Seite stellen können.

Der Titel dieser Schrift lautete in ihrem griechischen Original: „Die vollkommene Rede“. Sie ist uns jedoch, abgesehen von ein paar kleinen Bruchstücken, nur in einer lateinischen Uebersetzung überliefert, welche unter die Werke des Apulejus gerathen ist, wiewohl sie nicht vor dem 4. Jahrhundert unserer Zeitrechnung verfasst sein kann. Hier gibt nun der angebliche Hermes Trismegistus seinem Sohn Asklepius c. 24—26 Aufschlüsse über die Zukunft, aus denen ich die Hauptstellen in

etwas freierer Uebersetzung mittheilen will. „Es wird eine Zeit kommen,“ sagt er, „in der es scheinen wird, dass Aegypten die Gottheit vergeblich mit frommem Eifer verehrt habe.“ „Die Gottheit wird sich von der Erde in den Himmel zurückziehen, und das Land Aegypten, welches der Sitz der Götter war, wird ihrer Gegenwart beraubt sein;“ „dieses heilige Land, der Sitz der Tempel und Heiligthümer, wird voll von Gräbern und Todten (Kapellen und Reliquien christlicher Märtyrer) sein. O Aegypten, Aegypten, von deiner Gottesverehrung wird nichts übrig bleiben, als Gerüchte, die den Nachkommen unglaublich erscheinen, und die Inschriften in den Steinen, die von deiner Frömmigkeit erzählen. Scythen und Inder und ähnliche Barbaren werden Aegypten bewohnen. Denn die Gottheit wird in den Himmel zurückkehren, die Menschen werden insgesammt sterben, und Aegypten wird so der Götter und Menschen beraubt und verlassen sein. Du, o heiliger Fluss, wirst von Blutströmen erfüllt sein bis an den Rand; du wirst deine Ufer durchbrechen und die Zahl der Gräber wird weit grösser sein, als die der Lebenden, und wer noch übrig bleibt, den wird man nur noch an seiner Sprache als Aegypter erkennen, sein Thun dagegen ist das eines Fremden.“ „Aegypten, einst das heiligste und gottesfürchtigste Land, die Lehrerin der Frömmigkeit, wird ein Bild der äussersten Ruchlosigkeit sein; die Menschen werden aufhören, die Welt zu verehren und zu bewundern, dieses unveränderliche Werk Gottes, diese herrliche Darstellung des Guten, mit den mannigfaltigsten Bildern geschmückt, das Werkzeug des Willens der Gottheit, die ihrem Werke neidlos zur Seite steht, die vielgestaltige Einheit von allem, dessen Anschauung zu Verehrung, Preis und Liebe auffordert. Man wird die Finsterniss dem Lichte vorziehen, den Tod für besser halten, als das Leben; niemand wird ehrfurchtsvoll zum Himmel aufblicken, den Frommen wird man einen Thoren, den Gottlosen weise nennen; der Wahnsinnige wird für einen Helden, der Schlechteste für den Besten gehalten werden.“ „Neue Rechte und Gesetze werden eingeführt werden, nichts, was heilig oder fromm, was des Himmels und der himmlischen Mächte würdig wäre, wird man hören oder glauben.

Die Götter nehmen Abschied von den Menschen, nur die bösen Geister (unser Verfasser nennt sie „die verderblichen Engel“) bleiben zurück, um die Menschen zu Krieg, Raub und Betrug und zu allem dem aufzustacheln, was der Natur der Seelen widerstreitet. Dann wird die Erde erbeben, das Meer wird nicht mehr von Schiffen befahren werden, der Himmel und der Lauf der Gestirne sich nicht gleich bleiben; alle göttlichen Stimmen werden für immer verstummen, die Erzeugnisse des Feldes werden verderben, die Erde wird aufhören, Frucht zu bringen, selbst die Luft wird in drückender Schwüle dahinsiechen. So wird das Greisenalter über die Welt kommen: Gottlosigkeit, Unordnung, Nichtachtung alles Guten.“ (Das folgende findet sich griechisch bei Lactantius Instit. VII, 18.) „Wenn aber dieses also geschieht, o Asklepius, dann wird der Herr und Vater und Gott, der Schöpfer des ersten und einen Gottes[2]), sein Auge diesen Dingen zuwenden und durch seinen Willen seine Welt wieder zu ihrem ursprünglichen Zustand zurückführen, indem er das Gute der Unordnung entgegenstemmt, von der Verirrung zurückruft und die Schlechtigkeit austilgt, bald durch Wasserfluthen, mit denen er die Erde überschwemmt, bald durch Feuergluthen, mit denen er sie ausbrennt, bisweilen auch durch Kriege und Seuchen, womit er sie bedrängt; auf dass auch der Welt wieder Anbetung und Bewunderung gezollt, und der Gott, der dieses herrliche Werk geschaffen und wiederhergestellt hat, von den Menschen, deren es dann wieder eine grosse Anzahl geben wird, mit Lob und Preis gefeiert werde.“

Diese Darstellung ist nun, wie bemerkt, desswegen merkwürdig für uns, weil sie das einzige uns bekannte Beispiel einer auf heidnischem Boden entstandenen apokalyptischen Weissagung ist. Denn diejenige des angeblichen Mederkönigs Hystaspes, welcher nach Lactantius Instit. VII, 15. 18 in grauer Vorzeit für das Ende der Tage nicht allein den dereinstigen Untergang des Römerreichs, sondern auch ein Einschreiten des Zeus gegen das Verderben der Menschen und eine Vertilgung aller Gottlosen vorhergesagt hatte — diese Weissagung stammte doch wohl von einem Juden oder Christen her, wenn sie sich auch, der von

ihr vorgenommenen Maske zuliebe, des heidnischen Gottesnamens bediente. Nun ist es allerdings wohl möglich, dass der Verfasser des „Asklepius" durch jüdische und christliche Weissagungen, wie etwa die der sibyllinischen Orakel, veranlasst worden war, die Rettung seines Glaubens in ähnlicher Weise, wie diess die Juden und Christen mit dem ihrigen gemacht hatten, von einer wunderbaren Veränderung des ganzen Weltzustandes zu erwarten. Allein wenn diese Erwartung auf einem von ihrer ursprünglichen Heimath so verschiedenen Boden Wurzel schlagen konnte, so beweist diess, dass eben jetzt die Anhänger der ägyptisch-griechischen Religion und Philosophie in eine ähnliche Lage gerathen waren, wie die, aus welcher die jüdisch-christliche Apokalyptik ursprünglich hervorgieng; und es verdient die Beachtung der Geschichtsforscher, dass diess schon so frühe der Fall war. Da Lactantius in einer Schrift aus dem ersten oder zweiten Jahrzehend des vierten Jahrhunderts unsere Darstellung schon berücksichtigt, so werden wir diese nicht über das Ende des dritten Jahrhunderts herabrücken dürfen; einige (in dem obigen Auszug übergangene) Sätze im 24. und 26. Kapitel des „Asklepius", worin ein gesetzliches Verbot der Götterverehrung unter Androhung der Todesstrafe geweissagt wird, müssen mit Bernays für spätere Zuthaten gehalten werden, denn vor dem Gesetz des Kaisers Constantius vom Jahr 353 ist kein derartiges Verbot erlassen worden. Längere Zeit vor 300 n. Chr. wird der „Asklepius" allerdings nicht verfasst sein, da die Zustände, die er voraussetzt, nicht viel früher eingetreten sein können. Aber mögen wir ihn auch noch so nahe an diesen Zeitpunkt heranrücken, so bleibt es doch immer höchst merkwürdig, wenn schon damals, noch vor dem Beginn der Diokletianischen Christenverfolgung, die Dinge, wenigstens in Aegypten, so lagen, dass ein eifriger Anhänger der alten Religion ihren bevorstehenden Untergang als einen Erfolg voraussah, der nur noch durch ein unmittelbares Einschreiten der Gottheit abgewendet werden könne. Wenn es sich auch in anderen Theilen des römischen Reichs ähnlich verhielt, so begreift man um so eher, dass der Entscheidungskampf zwischen den beiden Religionen,

der unmittelbar nach der Abfassung unserer Schrift unter Diokletian ausbrach, nicht zum Sieg des Heidenthums führen konnte, und dass Constantin's politischer Scharfblick das Stärkeverhältniss der Parteien richtig beurtheilte, wenn er in den Christen, trotz ihrer Minderzahl, den Theil sah, der allein ihm für seine Herrschaft und seine Umgestaltung des Römerreichs eine zuverlässige Stütze zu bieten versprach.

Anmerkungen.

1. Nähere Nachweisungen über diese Schriften und die sie betreffende Literatur finden sich in meiner „Philosophie der Griechen" III, b, 224 f.

2. Mit diesem ist die Welt gemeint, welche auch in der von LACTANZ IV, 6 griechisch erhaltenen Stelle Ascl. c. 8 zwar der zweite Gott, aber doch zugleich, wie hier, „der erste und einzige und eine" genannt wird.

IV.

Ueber den wissenschaftlichen Unterricht bei den Griechen.

(Rede beim Antritt des Rectorats an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin 15. Oktober 1878.)

Hochgeehrte Versammlung!

Die Feierlichkeiten, welche uns von Zeit zu Zeit in diesem Raume zusammenführen, bringen es uns immer auf's neue in Erinnerung, dass der wissenschaftliche Verband, dem wir angehören, nicht blos eine äusserliche Verknüpfung einzelner Fachschulen und Fächer, sondern ein innerlich zusammenhängendes, durch die natürliche Zusammengehörigkeit aller seiner Theile verbundenes Ganzes, ein geistiger Organismus ist und sein soll. Wie es Ein grosser Zusammenhang ist, der alles Wirkliche umfasst, der das entfernteste mit dem nächsten, das niedrigste mit dem höchsten zu Einem Weltganzen zusammenschliesst, so ist auch die Wissenschaft, welche die Erkenntniss des Wirklichen sich zur Aufgabe macht, in ihrem tiefsten Grund Eine; und so mannigfaltig die Zweige sein mögen, deren sie immer neue zu gesondertem Bestande hervortreibt: alle diese vielen Wissenschaften wollen und sollen doch Wissenschaft sein, sie setzen sich gleichartige Ziele, sie bedienen sich des gleichen, nur in seinen näheren Bestimmungen nach der Natur ihres Gegenstandes so oder anders gestalteten Verfahrens, der gleichen, allem unserem Denken unentbehrlichen Begriffe; und je weiter sie ihre eigenthümlichen Aufgaben in die Breite und in die Tiefe verfolgen, um so sicherer treffen sie, oft unvermuthet, mit dem zusammen, was sich andern von scheinbar fernliegenden Ausgangs-

punkten aus ergab. Nur eine Folge von diesem inneren Zusammenhang aller Wissenschaften ist es, dass auch für den Unterricht in denselben, so weit er in dem gleichen Sinn und Geist ertheilt werden sollte, die Vereinigung aller besonderen Fächer in umfassenden wissenschaftlichen Anstalten sich als das naturgemässe und zweckmässigste herausstellte. Je grösser aber die Bedeutung war, die solche Anstalten für das ganze Volksleben gewannen, je wichtiger die Dienste, welche der Staat von ihnen zu erwarten berechtigt war; je erheblicher andererseits die Mittel, die sie in immer steigendem Masse in Anspruch nahmen: um so ausschliesslicher mussten sie auch in die Hände des Staats übergehen, ohne dessen Fürsorge und Leitung es ihnen in den meisten Ländern an den unerlässlichen Bedingungen ihres Gedeihens fehlen würde; und so sind namentlich bei uns in Deutschland mit dem übrigen Unterrichtswesen auch die Universitäten zu einem so wesentlichen Bestandtheil des Staatsorganismus geworden, dass alle deutschen Regierungen, in richtiger Erkenntniss ihrer Bedeutung für das Staats- und Volksleben, um die Erhaltung und Hebung ihrer Hochschulen sich wetteifernd bemühen, dass aber andererseits für ausserstaatliche Universitäten auf dem Boden unserer Anschauungen, Verhältnisse und Bedürfnisse kein Raum ist.

Es ist bekannt, wie unser heutiges Universitätswesen im Lauf der Jahrhunderte aus dürftigen Anfängen sich allmählich entwickelt hat; wie aus einzelnen theologischen, dialektischen, medicinischen und Rechtsschulen die ersten wissenschaftlichen Korporationen hervorgiengen, in denen mit der Zeit alle wissenschaftlichen Fächer, an die vier Facultäten vertheilt, sich vereinigten; wie seit der neuen Wendung, welche das wissenschaftliche, religiöse und politische Leben im 15. und 16. Jahrhundert nahm, die korporative Selbständigkeit dieser Anstalten sich immer mehr verlor, die staatliche Aufsicht und Unterstützung immer breiteren Spielraum gewann, und wie sie schliesslich in den meisten Ländern in reine Staatsanstalten übergiengen. Manche Analogieen zu diesen Vorgängen bietet aber auch die Geschichte des wissenschaftlichen Unterrichts bei einem Volke,

das uns geistig ebenso nahe steht, wie es zeitlich von uns entfernt ist, bei den Griechen, und es ist nicht ohne Interesse zu sehen, wie sich derselbe in dieser seiner ältesten Heimath, auf dem jungfräulichen Boden gestaltete, der zuerst eine freie und selbständige Wissenschaft hervorgebracht hat.

Als während des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts in Griechenland die ersten Schritte zur Bildung einer wissenschaftlichen Weltansicht gewagt wurden, handelte es sich nicht um Ertheilung eines förmlichen Unterrichts oder Eröffnung von Schulen; sondern einzelne hervorragende Männer wandten ihr Nachdenken theils den mathematischen Wissenschaften, deren erste Elemente sich um jene Zeit in Hellas einbürgerten, theils der Frage über das Wesen, die Gründe, die Entstehung und die Einrichtung der Welt zu, und ihre Ergebnisse machten sie mehr zum Gegenstand mündlicher als schriftlicher Mittheilung. Aber an regelmässige Lehrvorträge werden wir hiebei nicht denken dürfen, sondern zunächst an eine Besprechung zwischen Freunden; daher auch nicht an einen Unterricht, zu dem jedermann der Zutritt geöffnet gewesen wäre, sondern nur an einen solchen, der aus dem persönlichen Verhältniss der Lehrenden und Lernenden als eine natürliche Folge desselben sich ergab. Verhielt es sich doch nicht anders auch mit der Heilkunde: auch diese wurde, wie eine andere technische Fertigkeit, nur in persönlicher Anleitung mitgetheilt, und sie war desshalb in der Regel auf einzelne Familien von sogenannten Asklepiaden beschränkt, in denen sie sich als Handwerksgeheimniss vom Vater zum Sohn forterbte; an eine wissenschaftliche Unterweisung war hier schon desshalb nicht zu denken, weil die ärztliche Kunst selbst in jener Zeit von dem Charakter einer Wissenschaft noch zu weit entfernt war. Nur Eine von den älteren Schulen nähert sich durch ihren festeren Zusammenhang, und wahrscheinlich auch durch die Einführung eines regelmässigen Unterrichts, den späteren Einrichtungen: die pythagoreische; denn hier war die Mittheilung mathematischer und philosophischer Lehren ebenso, wie die Ueberlieferung religiöser Dogmen und Lebensvorschriften, die Uebung der Musik, Heilkunde und Gymnastik, Vereinssache: sie

bildete einen Bestandtheil jener durchgreifenden sittlich-religiösen Reform, welche der Stifter des pythagoreischen Bundes sich zur Lebensaufgabe gemacht hatte. Um so ausschliesslicher blieb dagegen diese Mittheilung auf die Mitglieder des Bundes beschränkt; und wenn auch die späteren Vorstellungen über das Schulgeheimniss der Pythagoreer ohne Zweifel an starken Uebertreibungen leiden, so brachte es doch der ganze Charakter ihrer Vereine mit sich, dass nur den Genossen derselben der Zutritt zu den Zusammenkünften frei stand, in welchen die Wissenschaft der Schule überliefert wurde [1]).

Erst in der zweiten Hälfte des fünften vorchristlichen Jahrhunderts sehen wir in Griechenland Lehrer auftreten, welche über den engeren Kreis persönlicher Verbindungen oder geschlossener Vereine hinausgreifend allen Lernbegierigen Gelegenheit zu einer methodischen höheren Ausbildung geben wollten. Das Verdienst dieser eingreifenden Neuerung gebührt jenen Männern, die zwar seit Plato und Aristoteles gewöhnlich in dem ungünstigsten Lichte dargestellt werden, deren hohe Bedeutung für ihre Zeit aber trotz aller ihrer Einseitigkeit und aller späteren Entartung sich nicht verkennen lässt, den sogenannten Sophisten. Nach dem Vorbild eines Protagoras und Gorgias bildete sich jetzt ein Stand berufsmässiger Lehrer, deren Unterricht gegen eine entsprechende Belohnung allgemein zugänglich war, mochte er nun einem grösseren Kreise in öffentlichen Vorträgen, oder mochte er einzelnen Schülern ertheilt werden, die sich für längere Zeit an den Lehrer anschlossen [2]). Und dieser Vorgang war auch für die Folgezeit nicht verloren. Aber um feste Schulen mit dauernden Einrichtungen zu begründen, war die Sophistik zu arm an positivem wissenschaftlichem Gehalt, und zu ausschliesslich an die Persönlichkeit einzelner Lehrer gebunden, von denen überdiess gerade die bedeutendsten ohne festen Wohnsitz von Stadt zu Stadt zu wandern pflegten. Erst Sokrates war es, dessen Einfluss auch in dieser, wie in jeder Beziehung, dem wissenschaftlichen Leben seines Volkes den Weg eröffnete, den es während seiner ganzen weiteren Entwicklung nicht wieder verliess.

Dieser seltene Mann gieng zwar nicht direkt darauf aus, eine philosophische Schule zu stiften; noch weniger traf er irgend welche Veranstaltungen, um die Fortpflanzung seiner Lehre für die Zeit nach seinem Tode zu sichern. Die Art und Weise seiner wissenschaftlichen Mittheilung war das Gegentheil alles Schulmässigen: auf den Märkten und den Strassen, in der Palästra und in den Buden der Handwerker setzte er Bekannten und Unbekannten in freiem Gespräch seine Ansichten über die wissenschaftlichen und sittlichen Aufgaben des Menschen auseinander, veranlasste sie, mit ihm gemeinsam zu fragen und zu forschen. Aber der Gehalt seiner Reden war so bedeutend, die Anziehungskraft seiner wunderbaren Persönlichkeit so mächtig, dass die sokratische Weise des gemeinsamen Philosophirens das Ideal seiner Schüler blieb, und dass namentlich Plato, der grösste und einflussreichste derselben, dieses Ideal in einem wissenschaftlichen Verein zu verwirklichen versuchte, der weniger abgeschlossen, als der pythagoreische, fester organisirt, als der sokratische Kreis, das Bedürfniss eines regelmässigen Unterrichts und einer gesicherten Lehrüberlieferung in der Form eines freien freundschaftlichen Verkehrs befriedigte. Die platonische Schule diente dann wieder den späteren, der peripatetischen, stoischen und epikureischen, zum Vorbild; ihre Einrichtungen zeigen uns daher den allgemeinen Typus der Anstalten, welchen in Griechenland fast während eines Jahrtausends der philosophische Unterricht, also der allgemein wissenschaftliche Unterricht überhaupt anvertraut war.

Im Vergleich mit unsern heutigen Hochschulen fällt uns an denselben zunächst schon der Zug auf, dass sie nicht blos ein Verband von Lehrern und Schülern, sondern zugleich eine Verbindung nebeneinanderstehender wissenschaftlicher Arbeiter darstellten, mit dem Charakter einer Lehranstalt bis zu einem gewissen Grade den einer Akademie verbanden[3]). Die Leitung des Ganzen lag in der Hand des Schulvorstehers, welcher zugleich der Hauptlehrer war und als Zeichen seiner Würde das Schulscepter selbst während der Lehrvorträge zu führen pflegte[4]); unter ihm standen aber mit den studirenden Jünglingen auch

die älteren Männer, welche von ihrer eigenen Studienzeit her Mitglieder des Vereins geblieben waren, und nicht selten neben dem Schulvorstand gleichfalls Unterricht ertheilten; und in einzelnen Fällen kommt es vor, dass es solche ältere Schüler — denn als Schüler pflegen auch sie noch bezeichnet zu werden — dem Vorsteher der Schule noch während seiner Amtsführung an Leistungen und wissenschaftlichem Ruhm zuvorthun. Aus ihrer Mitte gieng beim Tod eines Schulvorstands, theils durch letztwillige Verfügung des Verstorbenen theils durch freie Wahl der Genossen, der Nachfolger hervor. Sie waren auch die nächstberechtigten Nutzniesser der Stiftungen, welche die Mehrzahl der athenischen Schulen besass[5]). Für die akademische hatte schon Plato seinen Garten in der Akademie als Versammlungsort erworben; in der Folge gelangte sie durch Schenkungen zu einem beträchtlichen Vermögen[6]). Der peripatetischen hinterliess Theophrast einen Garten mit mehreren Gebäuden; der epikureischen ihr Stifter sein Landhaus mit dem dazu gehörigen Garten und einem für die Zusammenkünfte und Feste der Schule bestimmten Kapital. Nur die Stoiker scheinen kein solches gemeinsames Eigenthum gehabt zu haben. Zur Belebung des persönlichen Verkehrs zwischen den Genossen des Vereins dienten die gemeinsamen Mahle, welche dieselben seit Plato und Aristoteles regelmässig an gewissen Monatstagen und am Geburtstag des Stifters der Schule zu vereinigen pflegten. Ähnliche Einrichtungen scheinen auch ausser Athen wenigstens in einem Theil der Philosophenschulen bestanden zu haben, die während der alexandrinischen und der römischen Periode im Osten und im Westen entstanden. Dagegen behielt der Unterricht in der Rhetorik, so viel uns bekannt ist, auch in der späteren Zeit den gleichen Charakter, den er schon bei einem Isokrates und seinen Vorgängern gehabt hatte, den eines Privatunterrichts, welcher von Einzelnen gegen Bezahlung ertheilt wurde; der aber freilich einem angesehenen Lehrer nicht allein zahlreiche Schüler zuführen, sondern ihm auch auf die öffentliche Meinung und die allgemeine Bildung seines Volkes namentlich dann einen bedeutenden Einfluss verschaffen konnte, wenn er (wie diess eben

bei Isokrates der Fall war) von der Form der Reden auch auf ihren Inhalt ausgedehnt wurde, und sich in den Dienst bestimmter politischer und ethischer Ansichten stellte. Ebenso scheint der Unterricht in der Heilkunde nur von Einzelnen in eigenem Namen ertheilt worden zu sein, ohne dass für denselben in ähnlicher Art, wie für den philosophischen, durch organisirte Vereine gesorgt worden wäre, und nur die da und dort bestehenden, mit Tempeln verbundenen Heilanstalten gewährten ihm eine äussere Stütze [7]). Im Vergleich mit unserem heutigen System des öffentlichen Unterrichts waren aber auch jene Philosophenschulen reine Privatgesellschaften. Die Staaten betrachteten es nicht als ihre Aufgabe, sich der wissenschaftlichen Studien anzunehmen, oder sie als solche zu überwachen. Es kam wohl vor, dass ein angesehener Lehrer von Fürsten oder Gemeinden durch Ehrenbezeugungen, Geschenke, Befreiung von öffentlichen Lasten ausgezeichnet, oder dass ein Philosoph wegen angeblicher Religionsvergehen zur Rechenschaft gezogen wurde; aber grundsätzlich galt die Wissenschaft als eine Privatangelegenheit der Einzelnen, um die der Staat sich nicht kümmerte, und in die er sich nicht einmischte: als einmal (306 v. Chr.) in Athen der Beschluss gefasst wurde, den Unterricht in der Philosophie von einer obrigkeitlichen Erlaubniss abhängig zu machen, stiess dieses Gesetz auf einen so starken Widerstand, dass es schon im folgenden Jahr wieder zurückgenommen werden musste.

Unter den griechischen Philosophen selbst waren manche, und gerade einige der hervorragendsten, mit der Stellung, welche in ihrem Volke der Wissenschaft angewiesen war, keineswegs einverstanden. Plato und Aristoteles hatten einen viel zu hohen Begriff von den Aufgaben des Staats und von der Bedeutung der Wissenschaft für denselben, als dass sie die herkömmliche Gleichgültigkeit des Gemeinwesens gegen die wissenschaftliche Bildung des Volks hätten gutheissen können. Wer so fest, wie Plato, überzeugt war, dass jede sittliche und politische Thätigkeit von wissenschaftlicher Erkenntniss geleitet sein müsse, dass sie allein den Staatsmann zu seinem Berufe befähigen könne, ja dass die Leitung der Staaten geradezu den Männern der Wissenschaft,

den „Philosophen“ anvertraut werden sollte, der musste auch darauf dringen, dass der Staat, schon in seinem eigenen Interesse, für die Heranbildung dieser seiner wichtigsten Organe Sorge trage; wer den letzten und höchsten Zweck des Staats mit Aristoteles in der Glückseligkeit der Staatsbürger, und den wesentlichsten Bestandtheil der menschlichen Glückseligkeit im Erkennen suchte, der konnte die Staaten unmöglich von der Verpflichtung freisprechen, sich zugleich mit der sittlichen auch der wissenschaftlichen Erziehung des Volks anzunehmen. So verlangt denn auch Plato in seiner Republik, dass dem Theile der Jugend, aus welchem der regierende Stand hervorgehen soll, eine über die herkömmlichen Unterrichtsfächer, die Musik und Gymnastik, hinausgehende wissenschaftliche Bildung ertheilt werde. Erst nachdem die jungen Leute vom zwanzigsten Jahr an in den mathematischen Wissenschaften, vom dreissigsten bis zum fünfunddreissigsten in der Philosophie einen gründlichen Unterricht genossen haben, und dann noch fünfzehn Jahre lang im praktischen Staatsdienst ausgebildet sind, sollen sie in jene oberste Behörde eintreten. Von Aristoteles liegen uns in dem grossen politischen Werke, an dessen Vollendung er allen Anzeichen nach durch seinen Tod verhindert wurde, keine so bestimmten und eingehenden Vorschläge vor; indessen lässt sich nicht bezweifeln, dass auch er in seiner Schilderung des besten Staates, wenn er dieselbe zu Ende geführt hätte, mit der sittlichen Erziehung auch die wissenschaftliche Ausbildung besprochen, und dass er sie dem Staate zugewiesen haben würde, da alle Erziehung vom Beginn des Knabenalters an nach seinen Grundsätzen eine öffentliche, vom Staat geleitete sein soll[8]).

An die praktische Verwirklichung dieser Vorschläge wurde in der alten Welt erst spät Hand angelegt, und was in dieser Richtung geschah, blieb hinter den Idealen eines Plato und Aristoteles weit zurück. In den griechischen Städten wurde während der Periode ihrer politischen Unabhängigkeit kein Versuch gemacht, die wissenschaftliche Ausbildung in das System des öffentlichen Unterrichts aufzunehmen. Auch die grossartigen Stiftungen der ägyptischen Ptolemäer, die alexandrinische

Bibliothek und das mit Gehalten für Gelehrte verbundene Museum, waren nicht unmittelbar für Unterrichtszwecke bestimmt, so grossen Gewinn sie ihnen immerhin bringen mussten. Erst das römische Kaiserthum war es, welches dem Gedanken einer staatlichen Fürsorge für den wissenschaftlichen Unterricht näher trat. Nachdem schon Vespasian griechischen und lateinischen Rhetoren in Rom Gehalte ausgesetzt hatte, errichtete Hadrian in dieser Stadt nach dem Vorbild des alexandrinischen Museums eine Art Akademie für Philosophen, Rhetoren und Dichter in seinem für öffentliche Vorträge bestimmten Athenäum. Die gleichen Kaiser entbanden die Lehrer des Rechts, der Grammatik, Rhetorik und Philosophie und die Ärzte von gewissen bürgerlichen Leistungen. Hadrian's Nachfolger Antoninus Pius erweiterte diese Privilegien zu einer Befreiung von allen öffentlichen Lasten. Ebenso wurde durch ihn das System öffentlicher, vom Staat angestellter Lehrer weiter entwickelt, indem er in allen Theilen des römischen Reichs Lehrern der Rhetorik und der Philosophie Gehalte verlieh. Sein Adoptivsohn und Nachfolger Marcus Aurelius Antoninus, der wahrscheinlich schon hiebei mitgewirkt hatte, traf die Bestimmung, dass in Athen, der alten Metropole der griechischen Philosophie, jede von den vier Schulen, die dort bestanden, die akademische, peripatetische, stoische und epikureische, zwei besoldete Lehrer haben sollte. Um die Mitte des dritten Jahrhunderts scheinen aber unter den Wirren, welche zur Zeit der sogenannten dreissig Tyrannen das römische Reich zerrütteten, diese besoldeten Lehrstellen der Philosophie in Athen wieder eingegangen zu sein, während uns die der Rhetorik noch im vierten und fünften Jahrhundert begegnen. Wann die Staatsunterstützung zuerst auf die Rechtsschulen ausgedehnt wurde, die in Rom schon seit Augustus und mit der Zeit auch in mehreren Provinzialstädten entstanden, ist nicht bekannt. Ein Gesetz vom Jahr 425 [9]) bestimmt für Rom und Konstantinopel, es sollen in jeder von diesen beiden Hauptstädten drei lateinische und fünf griechische Rhetoren, zehen lateinische und zehen griechische Grammatiker, zwei Lehrer des Rechts und ein Lehrer der Philosophie angestellt werden, deren

Werth demnach in den Augen der Regierungen damals sehr gesunken, deren Leistungen aber allerdings auch in jener Zeit gering waren. Der Unterricht in der Rechtswissenschaft war in der byzantinischen Periode neben Alt- und Neu-Rom nur der altberühmten Rechtsschule zu Berytos in Phönicien gestattet[10]).

Unter den Lehranstalten, welche auf diese Weise durch Staatsunterstützung in's Leben gerufen oder gefördert wurden, ist die in Athen die einzige, über die uns einiges nähere bekannt ist[11]). Wir sehen daraus unter anderem, dass neben den angestellten Lehrern auch andere nach Belieben auftreten konnten; dass der Wahl der ersteren in der Regel ein Concurs vorangieng, der in Reden über aufgegebene Themata bestand; dass sich ihr Gehalt auf die beträchtliche Summe von 10,000 Drachmen belief, daneben jedoch auch die längst hergebrachten Honorare der Zuhörer fortgiengen; dass für öffentliche Bibliotheken zur Unterstützung der Studien gesorgt war; dass die Vorlesungen neben den studirenden Jünglingen auch von Männern reiferen Alters und andererseits von Knaben besucht wurden, dass es aber auch den studirenden Damen unserer Tage in dem damaligen Athen, wie schon früher in der Schule Plato's und Epikur's, nicht ganz an Vorgängerinnen fehlte: in Alexandria stand bekanntlich um den Anfang des fünften Jahrhunderts die geistvolle Hypatia, welche schliesslich in einem Aufstand des christlichen Pöbels ein so grässliches Ende fand, längere Zeit sogar als Lehrerin an der Spitze der platonischen Schule[12]). Wir hören ferner, hauptsächlich durch Berichte aus dem vierten Jahrhundert, von häufigen Reibungen und Parteiungen unter Lehrern und Schülern, die nicht ganz selten in offene Streitigkeiten ausarteten, und andererseits von der Art, wie die Disciplin über die studirende Jugend theils von der bürgerlichen Obrigkeit theils aber auch von den Lehrern selbst gehandhabt wurde, unter denen einzelne sogar die Anwendung körperlicher Züchtigung nicht verschmähten[13]). Wir erfahren mancherlei Einzelheiten über die scherzhaften und lärmenden Feierlichkeiten, unter welchen die Aufnahme der Neulinge und ihre Bekleidung mit dem Tribon, dem Philosophenmantel, vor sich gieng; über

den Eifer, mit dem man sie schon im Piräeus empfieng, um sich ihrer für den eigenen Lehrer, selbst mit Gewalt, zu versichern[14]); über die Landsmannschaften und die wissenschaftlichen Vereine der Studirenden und über ähnliche Dinge. So vieles uns aber nicht blos in den Aeusserlichkeiten des akademischen Lebens, sondern auch in der inneren Einrichtung dieser spätgriechischen Unterrichtsanstalten, theils an die neueren, theils an die mittelalterlichen Universitäten erinnert, so wenig entsprechen sie doch, wenn wir näher zusehen, in der Hauptsache dem Begriffe, den wir uns von einer Universität zu machen gewohnt sind.

Was sie von unsern heutigen Universitäten unterscheidet, ist zunächst schon der Umstand, dass sie sich eine viel beschränktere Aufgabe gestellt haben. Keine von ihnen will das Ganze des höheren wissenschaftlichen Unterrichts umfassen, und auch diejenigen, welche über den Charakter blosser Fachschulen hinausgehen, bleiben hinter dieser Aufgabe weit zurück: in Athen wurde nur Philosophie und Rhetorik gelehrt, in Rom und Konstantinopel sollte nach den Bestimmungen Theodosius' II. und Justinian's ausser der Rhetorik vorzugsweise die Grammatik betrieben werden, deren Hauptgeschäft neben der Anleitung zum richtigen Gebrauch der Sprache im Lesen und Erklären der alten Schriftsteller bestand; nur ein beschränkter Raum wird hier der Rechtskunde, ein noch beschränkterer der Philosophie eingeräumt. Die Mathematik und Naturwissenschaft müssen sich, was ihre officielle Vertretung betrifft, mit dem begnügen, was bei den Philosophen, die Geschichte mit dem, was bei den Grammatikern für sie abfiel. Von der Heilkunde ist bei allen diesen Einrichtungen überhaupt nicht die Rede. Es handelt sich bei denselben nicht um eine organische Vereinigung aller Fächer, sondern nur um eine Gelegenheit zur Erwerbung derjenigen Fertigkeiten und Kenntnisse, auf welche theils bei allen Gebildeten, theils im besondern bei den öffentlichen Beamten der Hauptwerth gelegt wurde.

Noch wichtiger ist aber die Frage nach dem Geist, in dem diese Studien betrieben wurden. Heutzutage sind die Universitäten, vor allem bei uns in Deutschland, zwar nicht die einzigen,

aber doch die hauptsächlichsten Sitze der wissenschaftlichen Forschung. Mit dem Leben unseres Volkes auf's innigste verwachsen, ihrer Mehrzahl nach unter der Einwirkung grosser geistiger und nationaler Bewegungen, des Humanismus, der Reformation, der Befreiungskriege, gegründet oder umgestaltet, tragen sie den Trieb zu freier Untersuchung, zu unabhängigem Denken, zu unermüdlichem Fortschreiten von Hause aus als ihr eigentliches Lebensprincip in sich. Ihre Vorgängerinnen im Alterthum waren umgekehrt das Werk geistig ermatteter und sittlich erschlaffter, im unaufhaltsamen Rückgang begriffener Jahrhunderte, denen es an der Kraft und dem Vertrauen zu selbständigen wissenschaftlichen Schöpfungen gebrach, deren Ehrgeiz nicht über die Fortpflanzung der Ueberlieferungen, die Nachahmung der alten Formen hinausgieng. Dieses Gepräge der Unfruchtbarkeit und Greisenhaftigkeit ist auch dem Unterricht, der an ihnen ertheilt wurde, aufgedrückt. Von den Fächern, welche darin den breitesten Raum einnahmen, hat es die Rhetorik überwiegend nur mit dem Formalen der Darstellung und Ausdrucksweise, die Grammatik theils gleichfalls nur mit den sprachlichen Formen theils mit den Erzeugnissen der Vorzeit zu thun; die Anleitung zu einem in die Sachen selbst eindringenden Erkennen liess sich weder von der einen noch von der andern erwarten. Um so mehr lag sie allerdings in der Aufgabe der Philosophie. Aber auch die Philosophen hatten sich längst gewöhnt, statt eigener Forschung sich mit der Ueberlieferung älterer Lehrbegriffe zu begnügen; und etwas anderes wurde auch gar nicht von ihnen verlangt, wenn die acht philosophischen Lehrstellen in Athen nicht für Philosophie als solche, sondern ausdrücklich für platonische, aristotelische, stoische, epikureische Philosophie bestimmt waren. Die wissenschaftlichen Ansichten erscheinen hier als ein Glaubensbekenntniss, das man möglichst unverändert aus der Ueberlieferung aufnimmt: nach Lucian hatten sich die Bewerber um einen Lehrstuhl sogar ausdrücklich über ihre Schulorthodoxie auszuweisen. Dass die Wissenschaft als solche auf diesem Wege eine erhebliche Förderung erfahren werde, liess sich nicht erwarten; und wirklich hat auch Athen

in den dritthalb Jahrhunderten, die auf Mark Aurel's Stiftung folgten, nicht allein keinen epochemachenden, sondern ausser einigen achtungswerthen Vertretern der peripatetischen Schule überhaupt keinen namhaften Philosophen besessen; erst im fünften Jahrhundert feierte der Neuplatonismus hier in der Geburtsstätte der platonischen Schule seine letzte Nachblüthe. Aber die Staatsgewalt lieh ihm hiebei keine Unterstützung, und nachdem er in dem christlich gewordenen Reiche mühsam sein Dasein gefristet hatte, wurde von Justinian durch die Schliessung der Schule und die Einziehung ihres Vermögens der letzte Ueberrest jener philosophischen Vereine zerstört, welche dem wissenschaftlichen Leben des griechischen Volkes seit Plato und Aristoteles so grosse Dienste geleistet hatten.

Was die Beherrscher des römischen Reiches nur in ungenügender Weise und mit unbefriedigendem Erfolge versuchten, die staatliche Organisation des wissenschaftlichen Unterrichts, das haben die neueren Staaten ungleich umfassender und nachhaltiger durchgeführt. Dem Verfall des wissenschaftlichen Lebens bei den alten Völkern zu steuern, wäre den Regierungen auch dann nicht möglich gewesen, wenn ihre Massregeln auf eine durchgreifende und systematische Reform des Unterrichtswesens berechnet gewesen wären; doppelt unmöglich war es, da dieselben schliesslich doch nur darauf hinausliefen, dass eine Anzahl von Lehrern für einzelne Fächer vom Staate bestellt wurde, im übrigen aber fast alles dem Belieben der einzelnen Lehrer und Schüler überlassen, und weder für eine regelmässige Vorbildung der letztern, noch für eine geordnete Aufeinanderfolge und ein zweckmässiges Ineinandergreifen der verschiedenen Unterrichtszweige, noch für Prüfungen gesorgt war, in denen die Einzelnen über den Erfolg ihrer Studien Rechenschaft zu geben gehabt hätten. Das einzige, was uns von einer durch die Staatsbehörde vorgeschriebenen Studienordnung aus dem Alterthum bekannt ist, besteht in der Anweisung, welche den Lehrern der Rechtswissenschaft von Justinian im Proömium der Pandekten ertheilt wird; und diese selbst gehört bereits mehr dem byzantinischen Mittelalter als der alten Zeit an. Weit günstiger lagen

die Verhältnisse für die neueren Staaten. Ihnen war nicht die unlösbare Aufgabe gestellt, einer sinkenden Wissenschaft neues Leben einzuflössen, sondern die viel dankbarere, eine lebenskräftige und in frischem Aufblühen begriffene für den Zweck des Unterrichts zu organisiren; und eben dieses ist der Gedanke, auf dem vor allem unsere deutschen Universitätseinrichtungen beruhen. Der Staat betrachtet es nicht als seine Sache, in die wissenschaftliche Thätigkeit als solche einzugreifen, der Forschung ihr Verfahren oder ihre Ergebnisse vorzuschreiben; und in diesem freien Sinn eröffnet er auch an seinen höchsten Lehranstalten jedem, der sich über seine wissenschaftliche Befähigung ausweist und die allgemeinen Bedingungen einer akademischen Wirksamkeit nicht verletzt, die Gelegenheit, sich in derselben zu versuchen. Aber er ist überzeugt, dass er der Wissenschaft bedürfe, und dass sie ihrerseits zu ihrem Gedeihen seine Unterstützung nicht entbehren könne; er betrachtet die wissenschaftliche Bildung, im Sinn eines Plato und Aristoteles, als einen wesentlichen Bestandtheil der öffentlichen Erziehung, in der er eine seiner wichtigsten und unerlässlichsten Aufgaben erkennt. Der wissenschaftliche Unterricht selbst aber findet seinen Abschluss in denjenigen Studien, für die unsere Universitäten bestimmt sind; denn sie sollen ihre Schüler in das höchste und reifste einführen, was die Wissenschaft der Zeit erreicht hat; sie sollen nicht blos zu technischen Fertigkeiten, sondern zum wissenschaftlichen Erkennen als solchem anleiten, und auch jede speciellere Berufsbildung auf eine umfassende allgemein wissenschaftliche Ausbildung begründen. Wenn der Staat für seine Universitäten Sorge trägt, andererseits aber den Eintritt in den höheren Staatsdienst und in einige andere für die Gesellschaft besonders wichtige Berufsarten an die Bedingung eines erfolgreichen Universitätsstudiums knüpft, so spricht er damit aus, dass ihm eine blos gewohnheitsmässige Uebung in Geschäften nicht genüge, dass es ihm um die Wissenschaft als solche, den Sinn für unabhängige Erforschung der Wahrheit, die Kunst des methodischen Denkens, die Einsicht in das Wesen der Gegenstände und Verhältnisse zu thun sei, auf welche die praktischen Aufgaben sich beziehen. Er legt aber ebendamit

auch den Jüngern der Wissenschaft die Verpflichtung auf, sich dem Dienst des Gemeinwesens nicht zu entziehen. Nicht als ob die wissenschaftliche Forschung als solche sich ein anderes Ziel setzen dürfte, als die Erkenntniss, der wissenschaftliche Unterricht ein anderes als die Mittheilung der Wahrheit. Aber je reiner diese Aufgabe gefasst, je vollständiger sie gelöst wird, um so sicherer wird auch die Wissenschaft dem Staat und der Gesellschaft den höchsten Dienst leisten, den sie ihnen leisten kann: die praktischen Thätigkeiten durch die denkende Erkenntniss ihrer Mittel und Zwecke zu befestigen, zu vertiefen und zu läutern. Diess ist es, was der Staat von der Wissenschaft erwartet, diess der Grund, wesshalb er den wissenschaftlichen Unterricht in seinen Organismus aufnimmt. Was für die grössten unter den griechischen Philosophen ein unerreichtes Ideal war: dass das Staatsleben von wissenschaftlicher Einsicht geleitet werde, die wissenschaftliche Erziehung vom Staat ausgehe, an dessen Verwirklichung arbeiten die heutigen Staaten seit Jahrhunderten, und an der Spitze der Einrichtungen, die diesem Zweck dienen, stehen unsere Universitäten.

Bei keiner anderen Hochschule liegt aber diese Verschmelzung des wissenschaftlichen und des staatlichen Interesses schon in der Geschichte ihrer Gründung augenscheinlicher am Tage, als bei der Universität Berlin. Wenn ein hochherziger Fürst in der äussersten Bedrängniss des Staates, in einem Zeitpunkt, wo es sich für ihn um Sein oder Nichtsein handelte, diese Pflanzstätte der Wissenschaft gestiftet hat, so war es ihm nicht um ein solches Wissen zu thun, das für die Gesammtheit keine Frucht bringt, sondern das Volksleben sollte von hier aus gekräftigt, dem schwer erschütterten Gemeinwesen eine neue Heilquelle erschlossen werden. In der strengen Schule des wissenschaftlichen Denkens sollte der Wille gestählt, in der freien Hingebung an die Erforschung der Wahrheit sollte der Charakter geläutert werden. Und die junge Universität hat diese Erwartung nicht getäuscht. Ob sie ihr auch fernerhin entsprechen wird, diess, meine Herrn Commilitonen, hängt nicht blos von den Universitätseinrichtungen und nicht blos von Ihren Lehrern,

es hängt in erster Reihe von Ihnen selbst ab. Es ist eine schöne Aufgabe, die Ihnen hier obliegt: mit der Ausbildung der eigenen Kräfte, der Sorge für das eigene Wohl, eine Pflicht gegen das Vaterland zu erfüllen. Je lebendiger Ihnen diese Aufgabe gegenwärtig ist, je weniger Sie vergessen, dass die Zeit, die für Ihre Studien bestimmt ist, nicht Ihnen zu beliebigem Gebrauche gehört, sondern Ihrem Volke, um so befriedigter werden Sie dereinst auf die schönsten und wichtigsten Jahre Ihrer Jugend zurückblicken, um so höher wird schon jetzt das freudige Bewusstsein Sie erheben, dass auch Sie in Ihrem Theile für das grosse Ganze arbeiten, dem wir alle angehören, und dass auch Sie das Ihrige thun, um den guten Namen unserer Hochschule aufrechtzuhalten.

Anmerkungen.

Nähere Nachweisungen über die im vorstehenden besprochenen Verhältnisse finden sich an verschiedenen Stellen meiner „Philosophie der Griechen“, ferner bei Zumpt „über den Bestand der philos. Schulen in Athen“ (Hist. phil. Abh. d. Berl. Akad. 1842. S. 44 ff.), Weber De Academia literaria Atheniensium seculo secundo p. Chr. constituta (Marb. 1858. Progr.), Sievers Leben des Libanius (1868) S. 16 ff. und in andern Schriften, zu denen neuerdings die lehrreiche Abhandlung von Usener: „Organisation der wissenschaftlichen Arbeit“ (Preuss. Jahrb. Bd. LIII, 1. H.) hinzugekommen ist.

1) Näheres hierüber Phil. d. Gr. I, 288 ff.

2) Vgl. ebd. I, 964 ff. 943 f.

3) Diese Bedeutung der alten Philosophenschulen, die sie zu Mittelpunkten für gemeinsame wissenschaftliche Arbeiten machte, hat Usener a. a. O. eingehend behandelt. Derselbe bespricht S. 6 ff. die äusseren Verhältnisse und die Einrichtungen dieser Schulen etwas ausführlicher, als es mir möglich war. Ihre rechtliche Stellung betreffend hat die Vermuthung (v. Wilamowitz-Möllendorff Philolog. Untersuch. IV, 263 ff. Usener S. 7) alles für sich, dass dieselbe, an die Heiligthümer der Musen („Museen“) in ihren Gärten anknüpfend, die einer Kultusgenossenschaft (θίασος) war.

4) Dieser letztere Zug ergibt sich aus einer Stelle des Eudemus, eines persönlichen Schülers von Aristoteles, bei Simpl. Phys. 732, 24 ff., in der er seinen Zuhörern sagt: Wenn man den Pythagoreern Glauben schenken wollte, müsste man annehmen, dass alles einzelne in der Welt wieder kommen werde, „und dass ich wieder einmal mit meinem kleinen Stab in der Hand zu euch sprechen werde, während ihr da sitzt wie jetzt“ u. s. w.

5) Unsere wichtigsten Urkunden über diese Stiftungen sind die noch erhaltenen letztwilligen Verfügungen des Plato, des Aristoteles und seiner drei Nachfolger: Theophrast, Strato und Lyko, und des Epikur. Eine interessante rechtsgeschichtliche Untersuchung dieser Urkunden gibt die Abhandlung von C. G. Bruns: „Die Testamente der griechischen Philosophen“ (Klein. Schr. II, 192 ff.).

6) Nach Damasc. v. Isidori 158 (und daher Suid. *Πλάτ. ὁ φιλόσ.*) belief sich der Ertrag des Gartens in der Akademie, welchen Plato seinen Schülern hinterlassen hatte, auf nicht mehr als drei Goldstücke, zur Zeit des Proklus dagegen (um 450 n. Chr.) war die platonische Schule durch Vermächtnisse in den Besitz eines Einkommens von mehr als tausend Goldstücken gelangt.

7) Solche Schulen konnten sich natürlich am leichtesten an Tempel des Asklepios anschliessen. Bei den Heiligthümern dieses Gottes versammelten sich nicht blos Kranke aller Art, welche ihn um Hülfe angiengen, sondern diese Kranken wurden auch von den Priestern des Asklepios, den Asklepiaden, auf Grund der in ihren Familien einheimischen und mit dem Priesterthum sich forterbenden Traditionen behandelt, und es bildete sich so allmählich eine Ueberlieferung von Anweisungen für die Behandlung verschiedener Krankheiten, welche den späteren ärztlichen Kunstregeln zur Grundlage dienen konnte. Strabo (VIII, 6, 15. S. 374) bezeugt von dem berühmten Asklepiostempel in Epidaurus, es seien in ihm ebenso wie in denen zu Kos und zu Trikka (in Thessalien) Tafeln mit Krankengeschichten (*πίνακες ἐν οἷς ἀναγεγραμμέναι τυγχάνουσιν αἱ θεραπεῖαι*) aufgestellt gewesen. Aus denen in Kos sollte Hippokrates, der berühmteste Sohn dieser Stadt, der selbst einem Asklepiadengeschlecht angehörte, einen Theil seines ärztlichen Wissens geschöpft haben (Strabo XIV, 2, 19. S. 657). Auch andere Heiligthümer als die des Asklepios konnten aber zur Gründung ärztlicher Schulen Anlass geben: nach Strabo XII, 5, 20. S. 580 war im ersten Jahrhundert v. Chr. bei einem Tempel des phrygischen Mondsgottes (*Μηνὸς Κάρου*) in der Nähe von Laodicea eine grosse Lehranstalt von Zeuxis, einem Arzt aus der Schule der Herophileer, begründet und später von seinem Schüler Alexander Philalethes geleitet worden, ohne sich doch länger halten zu können.

8) Die näheren Nachweise gibt meine Phil. d. Gr. II, a, 771 ff. 532 ff. b, 730 ff.

9) Cod. Theodos. XIV, 9, 3, Cod. Just. XI, 18 wiederholt.

10) Die Angaben der alten Schriftsteller, auf denen die vorstehende Darstellung beruht, finden sich am vollständigsten bei Weber a. a. O. S. 2 f. 8 f. vgl. Phil. d. Gr. III, a, 683 ff. und über die Rechtsschulen Bremer Die Rechtsschulen im römischen Kaiserreich. Berl. 1868.

11) Auch hiefür haben Weber (S. 6—32) und Sievers a. a. O. die Belege gesammelt. Ich begnüge mich hier damit, einige davon anzuführen, indem ich hinsichtlich der übrigen auf ihre Zusammenstellungen verweise.

12) Vgl. Phil. d. Gr. III, b, 742 f. und was dort weiter angeführt ist.

13) Der „Sophist“ Himerius, welcher zur Zeit Julian's (um 360 n. Chr.) Lehrer der Rhetorik in Athen war, tadelt in einer Rede, mit der er seine neu eintretenden Schüler begrüsst, (or. XV, 2) diejenigen von seinen Collegen,

„welche ihre Heerde, statt sie mit dem Klang der Hirtenflöte zu leiten, mit den Schlägen der Peitsche bedrohen". Sein Zeitgenosse, der berühmte antiochenische Rhetor Libanius (314 n. Chr. geboren, nach 392 gestorben), versichert zwar (or. II. Bd. I, 178 R.) gleichfalls, er könne jene strengeren Mittel entbehren; aber aus andern Stellen (or. XLIII. LXV, Bd. II, 425. III, 436. ep. 1119) geht hervor, dass er die Anwendung der Peitschen und Stöcke (*ἱμάντες* und *ῥάβδοι*) gegen unfleissige Zuhörer doch nicht verschmähte und sie auch von seinen Collegen verlangte, und in den Progymnasmata Bd. IV, 868 schildert er die schlimme Lage der jungen Leute, die den Scheltworten, Schlägen und Drohungen der Lehrer, dem Stock und der Peitsche des Pädagogen ausgesetzt seien. Vgl. Sievers a. a. O. S. 30.

14) Gregor von Nazianz, welcher um 350 zugleich mit dem späteren Kaiser Julianus in Athen studirt hatte, sagt or. XLIII, 16. vgl. c. 20, die Parteinahme für einzelne Lehrer der Rhetorik habe in dieser Stadt und in ganz Hellas einen solchen Grad erreicht, dass sich die Anhänger derselben ebenso leidenschaftlich und eifersüchtig bekämpften, wie die Parteien im Cirkus, und jede Schule sich eifrig bemühte, den andern ihre Mitglieder wegzufangen und für ihren eigenen Meister zu gewinnen. Welcher Mittel man sich hiefür bediente, sehen wir aus dem, was Libanius in den Erinnerungen aus seinem Leben (Libanii Declamationes ed. Reiske I, 13 ff.) und sein jüngerer Zeitgenosse Eunapius im Leben des Proäresius (Vitae Sophistarum, S. 74 f.) über ihre Erlebnisse bei ihrer Ankunft in Athen mittheilen. Die neu eintretenden Studirenden wurden bei der Landung im Piräeus oder an dem Vorgebirge Sunium von älteren Commilitonen erwartet, die in dem Eifer, sie für einen bestimmten Lehrer zu gewinnen, auch wohl so weit giengen, dass sie sich eines Ankömmlings gewaltsam bemächtigten und ihn so lange gefangen hielten, bis er eidlich versprochen hatte, der Schülerschaft eines bestimmten Lehrers beizutreten, wie diess Libanius begegnete. Hatte sich der angehende Studirende für eine Schule oder Landsmannschaft entschieden, so wurde er (nach Gregor. Naz. a. a. O. Olympiodor b. Photius Biblioth. Cod. 80, S. 60 b) von seinen älteren Freunden zunächst einem Examen unterworfen, bei dem man ihn durch neckische Fragen in Verlegenheit zu bringen suchte; dann brachten sie ihn in Procession über die Agora in ein Bad, zu dem ihm aber der Eintritt zuerst mit lautem Lärm und Geschrei verwehrt wurde; nachdem er zugelassen und gebadet war, wurde er mit dem Tribon, der Tracht der Studirenden, bekleidet, und seinem Lehrer feierlich zugeführt. — Dass die Eifersucht der akademischen Parteien nicht selten zu Streitigkeiten und selbst zu Schlägereien führte, erhellt aus Libanius a. a. O. S. 16. 60 f. or. XLIV Bd. II, 433; über einen derartigen Zusammenstoss zwischen den Schülern der Rhetoren Apsines und Julianus (unter Constantin I.), welcher dem angreifenden Theil körperliche Züchtigungen von Seiten des Proconsuls zuzog, berichtet Eunapius v. Sophist. Julianus S. 69 f.; einer blutigen Schlägerei, deren Augenzeuge er selbst gewesen war, gedenkt Libanius De fort. sua I, 17. 19. 60. In diesen Stellen werden auch Fälle berührt, in denen Lehrer von Parteigängern ihrer Rivalen misshandelt oder durch Drohungen gezwungen wurden Athen zu verlassen; 339 n. Chr. setzte ein Proconsul drei Professoren wegen solcher Händel ab.

Philostratus (um 230 n. Chr.) sagt v. Sophist. II, 26, 1 von Heraklides aus Smyrna, er sei durch die Anhänger seines Gegners Apollonius von seinem Lehrstuhl in Athen vertrieben worden. Das gleiche widerfuhr nach Eunap. v. Sophist. Proaeres. S. 80 dem Proäresius durch Bestechung des Proconsuls. Auch die Wunde, von der Himerius wiederhergestellt war, als er mit seiner 22. Rede seine Vorträge wieder eröffnete, scheint er bei einem solchen Angriff erhalten zu haben. Libanius wurde um 340 durch Drohungen genöthigt, auf eine Lehrthätigkeit in Konstantinopel zu verzichten (a. a. O. 28 ff.). Dagegen werden die Anfechtungen, welche im fünften Jahrhundert den Neuplatoniker Proklus (Marin. v. Procli 15) und seinen Nachfolger Marinus (Damasc. v. Isidori 277) veranlassten, sich für einige Zeit aus Athen zu entfernen, wohl von christlichen Gegnern ausgegangen sein, wie diess auch Marinus a. a. O. deutlich sagt. Im philosophischen Unterricht hatten jene Männer in dem damaligen Athen keine Nebenbuhler; die heidnische Philosophie musste sich aber auch in jener Zeit schon viel zu sehr in die Verborgenheit zurückziehen, als dass an öffentliche Streitigkeiten zwischen ihren Anhängern gedacht werden könnte. Auch in den zwei vorangehenden Jahrhunderten sind es aber immer nur die „Sophisten“, d. h. die Rhetoren, nicht die Philosophen, auf deren Schüler die Angaben über die Händel unter den Studirenden zu Athen sich beziehen; was um so natürlicher erscheint, wenn wir erwägen, dass der philosophische Unterricht in dieser Stadt während des ganzen dritten und vierten Jahrhunderts fast völlig brach lag, während die Rhetorik Modesache und Gegenstand des allgemeinsten Interesses war.

V.

Ueber akademisches Lehren und Lernen.

(Rede zur Gedächtnissfeier der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin gehalten am 3. August 1879.)

Wenn unsere Universität bei der jährlichen Wiederkehr des heutigen Festes mit der dankbaren Erinnerung an ihren königlichen Stifter die Vertheilung der akademischen Preise und die Aufforderung zu neuen wissenschaftlichen Wettkämpfen verbindet, so bringt sie damit den Gedanken zum Ausdruck, dass der beste und würdigste Dank für eine wohlthätige Gabe in dem guten Gebrauche liege, der von ihr gemacht wird. Wussten doch die Griechen selbst ihre Götter nicht höher zu ehren, als durch jene festlichen Spiele, in denen alles, was dieses reichbegabte Volk schönes und herrliches hatte, im Wettstreit der Kraft und der Gewandtheit, der dichterischen und der musikalischen Schöpfungen, den Urhebern dieser Gaben zur frohen Betrachtung vorgeführt wurde. Eine wissenschaftliche Lehranstalt kann freilich nicht den Anspruch erheben, bei solchen Veranlassungen schon mit Arbeiten prunken zu können, welche eine grössere Reife und eine längere Uebung in wissenschaftlichen Untersuchungen erfordern würden, als sie sich von ihren Zöglingen erwarten lässt. Sie muss zufrieden sein, wenn in der Pflanzung, die ihrer Obhut anvertraut ist, einzelne Erstlingsfrüchte gedeihen, welche die Hoffnung auf einen künftigen reicheren Ertrag begründen, wenn da und dort schon in einem jugendlichen Probestück das selbständige Denken, die sichere Hand, die reinliche Arbeit eines künftigen Meisters sich ankündigt. Ihre Aufgabe ist es ja nicht, die geistige Entwicklung

ihrer Schüler zu einem Abschluss zu bringen, der nur ein vorzeitiger sein könnte; sondern das beginnende wissenschaftliche Leben soll von ihr gepflegt, es soll durch sachverständige Leitung so weit gebracht werden, dass es seine Wege mit erstarkten Kräften und geschärftem Blicke sich selbst zu suchen vermag, und vor der Gefahr jener wissenschaftlichen Verirrungen geschützt ist, denen das ungeschulte Talent so leicht anheimfällt. Mehr können und sollen auch die höchsten von unsern wissenschaftlichen Unterrichtsanstalten für die Ausbildung ihrer Zöglinge nicht thun; und es würde dem Ernst und der Wahrhaftigkeit unserer deutschen Wissenschaft nicht entsprechen, wenn sie sich den Anschein von Leistungen geben wollten, welche über ihren Beruf und ihre Mittel hinausgehen. Die Universitäten können keine wissenschaftlichen Grössen hervorbringen; sie haben das Ihrige vollauf gethan, wenn sie talentvolle junge Männer durch methodische Ausbildung in den Stand setzen, sich selbst zu wissenschaftlichen Grössen emporzuarbeiten. Sie sind aber auch überhaupt nicht blos Pflanzschulen für Gelehrte und wissenschaftliche Forscher. Die grosse Mehrzahl ihrer Schüler sucht vielmehr auf ihnen die Vorbildung für einen praktischen Beruf, mit dem eine selbständige wissenschaftliche Thätigkeit zu verbinden nur einzelnen gelingt: sie sollen mit der Befähigung zur eigenen wissenschaftlichen Arbeit zugleich die wissenschaftliche Vorbildung für eine Reihe der wichtigsten, in das geistige, physische und politische Leben des Volkes auf's tiefste eingreifenden praktischen Thätigkeiten gewähren. Es wird der doppelten Veranlassung der heutigen Feier entsprechen, wenn ich etwas näher auf die Bedingungen eingehe, unter denen sie hoffen dürfen, dieser ihrer Aufgabe genügen zu können.

Auf den Universitäten, sagte ich, solle zugleich die Vorbildung für gewisse praktische Thätigkeiten und die Befähigung zu eigener wissenschaftlicher Arbeit erworben werden können. Diess ist nur dann kein Widerspruch, wenn vorausgesetzt wird, dass jene praktischen Thätigkeiten im wesentlichen dieselbe wissenschaftliche Ausbildung verlangen, deren die Forschung des Gelehrten als ihrer allgemeinen Grundlage bedarf. Und

diess ist wirklich eine von den Voraussetzungen, auf denen unser deutsches Universitätswesen beruht. Nur unter dieser Voraussetzung kann ja für den Eintritt in gewisse Berufsarten der Besuch von Anstalten zur Bedingung gemacht werden, denen man einen streng wissenschaftlichen Charakter zu wahren auf jede Weise bemüht ist. Die blosse Uebung in Geschäften — das ist der Sinn dieser Einrichtung — die blosse Fertigkeit in der Anwendung überlieferter Lehren und Regeln genügt nicht; nur eine gründliche wissenschaftliche Ausbildung kann dem Einzelnen die geistige Selbständigkeit und die Einsicht verleihen, deren er bedarf, um den praktischen Aufgaben gerecht zu werden. Wer an einer höheren Schule als Lehrer wirken will, der darf nicht blos das gelernt haben, was er seinen Schülern mitzutheilen hat, sondern er soll mehr gelernt haben: er soll in die Wissenschaft, in deren Anfangsgründe er die Knaben, in deren nächst höhere Stufen er das beginnende Jünglingsalter einführt, tief genug eingedrungen sein, um die entfernteren Ziele dieses Unterrichts aus eigener Erfahrung zu kennen, der Gründe seiner Lehren auch dann sich bewusst zu sein, wenn sie über das Verständniss seiner Schüler hinausgehen, neu gefundene Wahrheiten sich aneignen, neu auftretende Ansichten prüfen zu können. Wer zur Leitung einer Gemeinde oder einer Kirche, zur Pflege des religiösen Lebens im Volke berufen ist, der soll nicht blos ein Sprachrohr sein, durch das eine unverstandene Ueberlieferung sich fortpflanzt, er soll auch nicht blos von dunkeln Gefühlen, und wären sie noch so warm und lebendig, geleitet werden; sondern er soll über die Eigenthümlichkeit, die Bedingungen und die Bedürfnisse des religiösen Lebens, über seine geschichtliche Entwicklung und ihre Urkunden, durch eigenes Nachdenken und Studium sich so gründlich orientirt haben, dass er seine Aufgabe mit klarem Verständniss zu erfüllen im Stande ist; er soll zu der Selbständigkeit herangereift sein, deren es bedarf, um sich eine eigene Ueberzeugung zu bilden, und zu der Einsicht, die uns das Wesentliche vom Unwesentlichen unterscheiden, fremde Ueberzeugungen verstehen und achten lehrt; er soll von den Grundsätzen der heutigen

Wissenschaft, von der allgemeinen Bildung unserer Zeit so durchdrungen, mit ihren unabweislichen Ergebnissen so vertraut sein, dass er nicht den fruchtlosen Versuch macht, sich dem unaufhaltsamen Gange der menschlichen Geistesentwicklung entgegenzustemmen, das Neue vielmehr mit dem Alten zu versöhnen, den unvergänglichen Kern der religiösen Wahrheit in den wechselnden Formen seiner Erscheinung zu erkennen und zu erhalten vermag. Wer als Richter oder als Sachwalter das Recht handhaben, als Beamter die Volkswohlfahrt schützen und fördern will, der soll sich mit den allgemeinen Bedingungen des wirthschaftlichen und des Rechtslebens, mit den Gründen der rechtlichen und staatlichen Einrichtungen, mit den Verhältnissen, auf welche sie sich beziehen, gründlich bekannt gemacht und sich dadurch die Fähigkeit erworben haben, die bestehenden Gesetze ihrem wahren Sinne nach anzuwenden, die Lücken des Buchstabens ihrem Geiste gemäss zu ergänzen, an der Fortbildung der rechtlichen und gesellschaftlichen Zustände und der auf sie bezüglichen Lehren und Gesetze in seinem Theil mitzuarbeiten. Wem die Sorge für die Gesundheit seiner Mitmenschen anvertraut ist, den soll seine Wissenschaft so weit gebracht haben, dass er von den Vorgängen im menschlichen Organismus, von den Störungen, denen er unterliegt, den Ursachen derselben und den Mitteln, ihnen zu begegnen, sich eine klare Vorstellung zu bilden und auf Grund derselben sich auch in verwickelteren Fällen mit eigenem Urtheil zurechtzufinden, den Fortschritten seines Faches zu folgen weiss; und je enger der Zusammenhang des geistigen Lebens mit dem leiblichen ist, je häufigere Gelegenheit ihm sein Beruf gibt, auf das Gemüth derer, die seiner Fürsorge anvertraut sind, auf das sittliche Leben der Einzelnen und der Familien wohlthätig einzuwirken, um so höher sind die Ansprüche, die auch an seine Kenntniss des menschlichen Seelenlebens und an seine allgemeine Bildung gestellt werden. Es zeigt sich so überall, wo wir uns hinwenden, wie unentbehrlich eine gründliche wissenschaftliche Ausbildung auch für die praktische Thätigkeit ist, wie viel sie dieser für die Sicherheit und Selbständigkeit ihres Verfahrens, für die

klare Auffassung und die zweckmässige Lösung ihrer Aufgaben leistet; und diess gilt von jeder einzelnen praktischen Thätigkeit um so mehr, je unmittelbarer sie sich auf den Menschen und die menschliche Gesellschaft bezieht. Diese Erkenntniss war es, welche vor siebzig Jahren, in einer Zeit schwerer Bedrängniss, zur Gründung unserer Hochschule geführt hat: die Wissenschaft sollte dem Volksleben neue Kräfte zuführen, seine geistigen Grundlagen vertiefen und sichern. Gerade die Berliner Universität, wenn irgend eine, ist von Hause aus ein lebendiger Protest gegen jene banausische Oberflächlichkeit, die da meint, unsere Universitäten seien eben gut genug, um auf ihnen zwischen Schule und Leben ein paar unersetzliche Jugendjahre in äusserer Ungebundenheit hinzubringen, das eigentliche Lernen, die wirkliche Ausbildung für die praktische Thätigkeit fange erst an, wenn man der Wissenschaft und ihren Lehrern den Rücken gekehrt hat; sie ist ein leuchtendes Denkmal für den Ernst, mit dem ihr erhabener Gründer und die Staatsmänner, deren Rath ihm zur Seite stand, von der Bedeutung der Wissenschaft für die sittlichen und politischen Zustände der Völker überzeugt waren.

Diese ihre Bedeutung wird freilich nur dann zur Geltung kommen, wenn die Wissenschaft selbst und ihre Lehre in dem rechten Sinne betrieben wird. Eine wissenschaftliche Bildung lässt sich nur da gewinnen, wo wirkliche Wissenschaft ist, wo die Wahrheit als solche, ohne alle Nebenrücksichten, gesucht und mitgetheilt wird; und eine Bildung durch die Wissenschaft nur da, wo das Wissen nicht eine todte Ueberlieferung, sondern eine lebendige Kraft, ein sich immer neu erzeugender Besitz ist, wo die Wissenschaft den ganzen Menschen ergreift, seine ganze Auffassung der Welt und des Lebens mit ihrem Geiste durchdringt, seine Ziele klärt und veredelt, in seinem Wollen und Empfinden ebensogut, wie in seinem Denken, zum Ausdruck kommt. In diesem hohen und umfassenden Sinn haben die grossen Meister des Gedankens zu allen Zeiten ihre Aufgabe verstanden; diess ist jener sokratisch-platonische Begriff der Liebe zur Weisheit, der Philosophie, der das Ideal jedes wissenschaftlichen Mannes ausdrückt: dass mit dem Erkennen

und durch das Erkennen auch der Charakter herangebildet, dass der ganze Mensch in das Reich der Wahrheit, welches auch das der Sittlichkeit ist, emporgehoben werde. Die Möglichkeit, diesem Ideal im Lehren und im Lernen mit Erfolg nachzustreben, ist uns in den Einrichtungen unserer deutschen Universitäten in genügendem Masse gegeben; wie nahe wir ihm in der Wirklichkeit kommen, hängt ganz und gar von dem Geist ab, in welchem, der Gewissenhaftigkeit und dem Geschick, mit welchem die Mittel benützt werden, die sie gewähren.

Die Universitäten sind unsere höchsten Bildungsanstalten: diejenigen, welche ihre Zöglinge zu selbständiger wissenschaftlicher Arbeit oder zum unmittelbaren Uebergang in eine von den höheren praktischen Berufsarten befähigen sollen. Schon hiemit ist ausgesprochen, dass der Unterricht, welcher auf ihnen ertheilt wird, den höchsten Anforderungen genügen soll, die an einen wissenschaftlichen Unterricht gestellt werden können, dass die Männer, die ihn ertheilen, jeder in seinem Fache, hinter dem Standpunkte nicht zurückbleiben dürfen, den die Wissenschaft ihrer Zeit erreicht hat. Eine Universität ist allerdings keine Akademie: der Universitätslehrer darf nie vergessen, dass er nicht vor wissenschaftlich Gereiften und ihm selbst Gleichstehenden seine Ansichten zu entwickeln, sondern solche, die diess noch nicht sind, in die Wissenschaft erst einzuführen hat; und es gilt daher auch für ihn die Grundregel alles methodischen Unterrichts, das, was er mittheilt, nicht früher mitzutheilen, als bis die Bedingungen seines Verständnisses vorhanden, die Grundlagen für den Weiterbau vollständig gelegt sind. Aber wenn auch der Umfang und die Form der wissenschaftlichen Mittheilung durch den Unterrichtszweck bedingt ist, so soll doch das, was geboten wird, reine und strenge Wissenschaft sein. Auf tieferen Stufen des Unterrichts ist es unvermeidlich, dass der Lehrer dem Schüler die Gründe seiner Lehren nicht immer darlegen kann, dass das Zutrauen zu dem Wissen des Lehrers die eigene Einsicht noch vielfach ersetzen muss. Der Universitätsunterricht soll zur wissenschaftlichen Selbständigkeit erziehen; und er kann diess nur dadurch, dass er den Schüler gewöhnt, keinem

wissenschaftlichen Satz auf blosse Auktorität hin beizupflichten, bei jeder Annahme nach ihren Gründen zu fragen, die Aufgaben, welche die Erscheinungen uns stellen, die Schwierigkeiten, die von der Wissenschaft ihre Lösung erwarten, sich deutlich zu machen, die verschiedenen Wege, die hiefür eingeschlagen werden können, zu prüfen, zwischen den Thatsachen und den Hypothesen, dem Erwiesenen und dem mehr oder minder Wahrscheinlichen scharf und klar zu unterscheiden. Dieser Unterricht soll aber nicht blos in den einzelnen Disciplinen zu einem gründlichen, selbständigen und methodischen Studium anleiten, sondern er soll auch dazu hinführen, dass man sich an den Aufgaben des besonderen Faches zugleich die allgemeinen Bedingungen und Grundsätze des wissenschaftlichen Verfahrens zum Bewusstsein bringt und sich in ihrer Anwendung übt; dass man die Ergebnisse der eigenen Wissenschaft mit denen der übrigen zu verknüpfen, sie in das Ganze einer umfassenden wissenschaftlichen Weltansicht einzureihen sich bestrebt; dass die Vertiefung in's Besondere, die Genauigkeit in seiner Bearbeitung, mit der Erweiterung des ganzen geistigen Horizonts Hand in Hand geht. Seine Aufgabe ist nicht blos die eines Fachunterrichts, sondern zugleich die einer durchgreifenden wissenschaftlichen Bildung.

Es liegt nun am Tage, dass dieser Aufgabe nur solche Lehrer vollkommen gewachsen sein werden, welche das, was sie lehren, nicht blos als gelehrige Schüler von anderen empfangen haben, mögen sie auch das empfangene mit noch so viel Geschick und Verständniss weiter geben; dass nur derjenige andere in die Kunst des selbständigen Denkens und Forschens einzuführen geeignet ist, der diese Kunst selbst besitzt und in der Bearbeitung eines weiteren oder engeren Wissensgebietes erfolgreich bewährt hat. Wenn daher unsere Regierungen und Universitätsverwaltungen bemüht sind, für die akademischen Lehrstühle Männer zu gewinnen, die sich nicht blos als Lehrer sondern auch als wissenschaftliche Forscher erprobt haben, und wenn in Folge davon in Deutschland die Fortbildung der Wissenschaften ganz überwiegend in die Hände der Universitätslehrer gelegt ist, so wird man diess in der Hauptsache nur

gutheissen können. Es kann freilich geschehen, dass ein hervorragender Forscher zur Lehrthätigkeit keine Lust oder kein Geschick hat; dass er daher der Wissenschaft grössere Dienste zu leisten im Stande ist, wenn er sich auf die eigene Arbeit beschränkt, und es anderen überlässt, die Früchte derselben für den Unterricht zu verwerthen. Es wäre vielleicht zu wünschen, dass wir mehr Männer hätten, denen ihre Verhältnisse es erlaubten und die ihre Neigung dazu hinführte, sich der wissenschaftlichen Arbeit zu widmen, ohne durch ein akademisches Lehramt dazu aufgefordert und durch die Geschäfte desselben in der Verfolgung jenes Ziels beschränkt zu sein. Wir können und wollen es nicht verbergen, dass die Wissenschaft, wenn die Pflege derselben dem Lehrstand ausschliesslich oder fast ausschliesslich überlassen wird, in Gefahr kommt, der Einseitigkeit, welche jedem Stand als solchem anhaftet, dem Bann einer schulmässigen Ueberlieferung zu verfallen; dass nicht allein von den wissenschaftlichen Reformatoren des siebzehnten Jahrhunderts die meisten, sondern auch von ihren Nachfolgern im achtzehnten nicht wenige ausserhalb eines Universitätsverbandes standen; dass auch in unseren Tagen der Wissenschaft in und ausser Deutschland von Männern, die nicht zu den Universitätslehrern gehörten, von denen einzelne gar keine Universitätsbildung genossen hatten, hervorragende Dienste geleistet worden sind, dem Gelehrtenstande frisches Blut zugeführt, durch eingreifende Entdeckungen, neue Gesichtspunkte, fruchtbare Gedanken der geistige Horizont erweitert und aufgeklärt worden ist. Ebensowenig lässt sich andererseits verkennen, dass auch solche, deren Namen in der Geschichte ihrer Wissenschaft kaum genannt wird, nicht selten als Lehrer eine bedeutende und einflussreiche Wirksamkeit gewonnen haben. Aber im grossen und ganzen wird sich doch die Verbindung der produktiven wissenschaftlichen Arbeit mit der akademischen Lehrthätigkeit, wie sie bei uns üblich ist, sowohl vor der Erfahrung als auf Grund allgemeinerer Erwägungen bewähren; und weder die deutsche Wissenschaft noch der deutsche Universitätsunterricht unserer Zeit, welche beide ihr eigenthümliches Gepräge zu einem guten Theile dieser

Verbindung verdanken, werden die Vergleichung mit anderen Ländern und Zeiten zu scheuen haben. Wo der Universitätsbildung ihre Ziele weniger hoch gesteckt werden, als bei uns, da wird es für die Meister der Wissenschaft allerdings geringeren Reiz haben, sich als Lehrer in ihren Dienst zu stellen, und man wird sich mit geringeren Ansprüchen an diejenigen, welche diess thun, begnügen können. So lange ferner die freie Forschung der Neuzeit sich das Recht zum Dasein erst von einer Scholastik zu erkämpfen hatte, die im Besitz aller Lehrstühle war und ihr Monopol eifersüchtig, mit Lehrverboten und Absetzungen, vertheidigte, war es nicht anders möglich, als dass von denen, die neue Bahnen einschlugen, die meisten auf eine akademische Thätigkeit entweder von Hause aus verzichteten, oder die Wege dazu sich verschlossen fanden. Aber wo diese Hindernisse nicht im Weg stehen, wo der Forscher bei seinem Unterricht von der Höhe seiner Wissenschaft nicht herabzusteigen braucht, wo er ohne Gefahr für seine akademische Stellung jede wissenschaftliche Ueberzeugung frei vortragen kann, da ist die Verbindung von Lehrthätigkeit und wissenschaftlicher Arbeit naturgemäss und gesund, und die eine wie die andere wird sich in derselben wohl befinden. Ich erlaube mir diess etwas eingehender zu begründen.

Wir kennen alle den Spruch: *docendo discimus,* „wir lernen durch Lehren". Und welcher akademische Lehrer hätte es nicht erfahren, wie vielfache Förderung seine Lehrthätigkeit dem wissenschaftlichen Leben des Lehrers selbst bringt? wie wohlthätig für den, welchen einzelne Arbeiten oft Jahre und Jahrzehende lang festhalten, ein Beruf ist, der ihn nöthigt, weitere Gebiete der Forschung wiederholt zu durchwandern, sich in denselben auf dem Laufenden zu erhalten und mit allen wichtigeren neuen Erscheinungen auseinanderzusetzen; wie gerade die wissenschaftliche Mittheilung an solche, die in einen Gegenstand erst eingeführt werden sollen, dazu auffordert, ihn von den verschiedensten Seiten zu betrachten, die Begriffe zu zergliedern und zu verdeutlichen, die Annahmen immer wieder zu prüfen, ihre Begründung zu vervollständigen und zu schärfen; wie oft während des Lehrvortrags selbst eine neue Combination sich

einstellt, eine Frage, die Antwort erheischt, auftaucht, eine Schwierigkeit, an der man vorübergegangen war, sich bemerkbar macht, und zu eingehenderer Untersuchung Veranlassung gibt. Indem der Lehrer andere wissenschaftlich zu fördern sucht, fördert er, wenn er diess auf die rechte Art thut, immer zugleich sich selbst: wir lernen durch Lehren. Aber ebenso wahr ist dieser Satz, wenn man ihn umkehrt: *discendo docemus*, wir lehren durch Lernen. Ein guter Lehrer ist nur der, welcher selbst noch ein Lernender ist, in welchem die wissenschaftliche Arbeit nicht stillsteht, welcher nicht aufhört zu fragen und zu forschen, Erweiterung, Berichtigung, Klärung und Vertiefung seines Wissens zu suchen. Der Zweck des akademischen Unterrichts ist ja nicht blos die Mittheilung von Kenntnissen oder die Ueberlieferung von Lehrsätzen und Beweisen, die als geprägte Münze von Hand zu Hand gehen könnten. Wer sich darauf beschränken wollte, von dem würde jenes treffende Wort des Aristoteles (Top. IX, 34. 184 a) gelten, welcher diese mechanische Lehrweise mit dem Verfahren eines Handwerkers vergleicht, der seinem Lehrling einen Vorrath fertiger Waaren in die Hand gäbe, statt ihm zu zeigen, wie man sie verfertigt. Eben diess ist vielmehr bei allem Unterricht die Hauptsache: dass man nicht blos ein bestimmtes Wissen erwerbe, was freilich unentbehrlich ist, sondern dass man es sich auch auf die rechte Art erwerbe, und dadurch die Uebung des Denkens, die Sicherheit des Verfahrens, die Selbständigkeit des Urtheils gewinne, welche zu eigener wissenschaftlicher Arbeit befähigt. Was Kant in einer Ankündigung seiner Vorlesungen seinen Zuhörern verheisst: sie sollen bei ihm nicht Philosophie lernen, sondern philosophiren lernen, das lässt sich auf jeden wissenschaftlichen Unterricht anwenden. Eine wissenschaftliche Ueberzeugung ist nur die, welche man nach klar erkannten Gründen sich selbst gebildet hat; sie lässt sich daher in einem andern nur dadurch hervorbringen, dass man ihn veranlasst, sie auf diesem Wege sich zu bilden: sie kann nicht direkt, als blosses Resultat, mitgetheilt, sondern nur indirekt, durch Anregung und Leitung seiner eigenen Erkenntnissthätigkeit, in dem andern hervor-

gerufen werden. Diese Anregung und Leitung kann aber doch nur darin bestehen, dass der Lehrer theils durch sein eigenes Beispiel zeigt, wie die wissenschaftlichen Untersuchungen geführt, die wissenschaftlichen Wahrheiten gefunden werden, theils die gleichartigen Versuche des Schülers beurtheilt und berichtigt; und das eine wie das andere wird nur der mit Erfolg leisten, welcher den Geist und die Methode der wissenschaftlichen Forschung nicht etwa nur als eine Erinnerung von früher her in sich hat, sondern mitten darin steht. Nur ein solcher wird auch seinen Schülern als ein Vorbild für ihr eigenes Streben dienen können; nur er wird ihnen die Anschauung eines Mannes, der die Wahrheit und sonst nichts sucht, der sich der Aufgabe, sie zu finden, ganz und voll hingibt, eines wissenschaftlichen Charakters, gewähren, nur aus ihm wird eine Ahnung vom Glück des Erkennens, wird die Freude am wissenschaftlichen Arbeiten und Schaffen auf sie überfliessen. Dieser Hauptsache gegenüber tritt manches andere, was bei äusserlicher Betrachtung zunächst in's Auge fällt und desshalb in seiner Bedeutung leicht überschätzt wird, in die zweite und dritte Stelle zurück. Zum Lehrer eignet sich der Gelehrte freilich nur dann, wenn ihm die wissenschaftliche Mittheilung als solche Freude macht; wenn ihn sein eigenes Bedürfniss dazu hintreibt, die jüngere Generation in sein geistiges Leben einzuführen; wenn ihm jeder Fortschritt, den sie ihm verdankt, eine innere Befriedigung gewährt, wenn ihm seine Lehrthätigkeit eine Lust, nicht eine Last ist. Es muss ferner von jedem Lehrer verlangt werden, dass er das, was er weiss, klar und geordnet, in gefälliger Form mitzutheilen, dass er sich auf den Standpunkt seiner Schüler zu versetzen, und seine Mittheilung ihrem Bedürfniss anzupassen im Stande sei; und wem es an dieser Fähigkeit allzusehr fehlte, der würde vielleicht ein grosser Forscher, aber kein guter Lehrer sein können. Aber sie wird nicht leicht jemand fehlen, der überhaupt klar und methodisch zu denken gewohnt ist; und auch was seine Naturanlage ihm erschwert, wird ein solcher, wenn er nur Lust und Liebe zur Sache hat, durch Uebung erreichen können. Jener Glanz des Vortrags dagegen, der beim ersten Anblick

blendet, jene rednerischen Vorzüge, welchen nicht selten ein übermässiges Gewicht beigelegt wird, sind für den wissenschaftlichen Unterricht als solchen nur von untergeordnetem Werthe, und wo sie sich zu stark in den Vordergrund drängen, geradezu eine Gefahr für denselben. Man macht uns Deutschen allerdings nicht mit Unrecht den Vorwurf, dass wir nicht blos den Schmuck der Rede, sondern auch die Reinheit der Sprache und die Gefälligkeit der Darstellung nicht genug zu würdigen wissen; und ich bin weit entfernt, zu bestreiten, dass wir auch für den wissenschaftlichen Vortrag in dieser Beziehung noch manches zu lernen haben. Aber der Hauptzweck des letzteren ist die wissenschaftliche Belehrung: er soll nicht überreden, sondern überzeugen, nicht eine augenblickliche Wirkung auf das Gefühl oder die praktische Entschliessung hervorbringen, sondern eine dauernde auf das Denken. Sein wesentlichster Vorzug besteht daher in der klaren und durchsichtigen Darstellung der wissenschaftlichen Gedanken; und wenn hiezu freilich, wie zu jeder guten Darstellung, eine reine und gebildete Sprache gehört, so müssen doch bei ihm die eigenthümlichen Aufgaben und Vorzüge des Redners hinter die des Lehrers zurücktreten. Die scharfe und unzweideutige Bezeichnung der Begriffe, die logische Gliederung der Sätze, das plastische Hervortreten der leitenden Gedanken sind für den wissenschaftlichen Vortrag viel wichtiger, als diejenigen Eigenschaften, welche zwar seine ästhetische Wirkung erhöhen, aber zur Belehrung der Zuhörer nichts beitragen. Nicht als ob die letzteren an ihrem Orte nicht gleichfalls zu schätzen wären; nur davor hat man sich zu hüten, dass sie sich nicht an die Stelle dessen setzen, was für den Hauptzweck zunächst noththut, und die Aufmerksamkeit von ihm ablenken; und wenn einmal nach der einen oder der andern Seite gefehlt wird, so gilt hier gerade die alte Regel, welche Cicero selbst dem Redner einschärft, dass das Zuviel schlimmer ist als das Zuwenig. Dabei darf man aber nicht vergessen, dass sowohl die Verschiedenheit der Gegenstände als die der Personen eine grosse Mannigfaltigkeit der Behandlung nicht blos erlaubt, sondern auch fordert. Die Geschichte verlangt einen andern

Stil als die Mathematik, die Aesthetik einen andern als die Osteologie. Und was bei dem einen schön erscheint, weil es der natürliche Ausdruck seiner Geistesart ist, das kann bei einem andern den Eindruck des Gesuchten und Ueberladenen machen; was uns erfreut, wo es frisch aus der Quelle hervorströmt, das kann uns abstossen, wo es sich als ein gemachtes und künstlich vorbereitetes darstellt. Eines schickt sich eben nicht für alle, und so lange es verschiedene Bäume gibt, wird ihnen auch eine verschiedene Rinde wachsen. Nicht eine äusserliche Gleichförmigkeit ist es, um die es sich handelt, sondern die Gleichartigkeit des wissenschaftlichen Geistes neben der freiesten Mannigfaltigkeit der Formen, in denen er sich ausspricht; und das gerade ist das Schöne und Fruchtbare an unsern Universitäten, dass sie diese Freiheit ertragen und pflegen, dass sie es jedem von ihren Lehrern gestatten, nach seiner Eigenart im Dienste des Ganzen zu arbeiten, und jedem die Gelegenheit geben, sich in seinem wissenschaftlichen Leben und Wirken durch andere zu ergänzen.

Allein der Erfolg eines Unterrichts hängt nur zur einen Hälfte davon ab, wie er ertheilt wird, zur andern dagegen davon, wie er benützt wird. Soll die Thätigkeit der Lehrer ihr Ziel nicht verfehlen, so muss ihr die der Schüler in ihrem Theil entgegenkommen. Der Unterricht kann das Talent nicht ersetzen; er kann es nur zur Entwicklung seiner Kräfte anregen, es in die rechte Bahn leiten, ihm den geeigneten Wissensstoff zuführen. Und wie jede bestimmte Unterrichtsstufe ihre eigene Aufgabe hat, so hat auch jede ihre eigenthümlichen Voraussetzungen. Einen ausgiebigen Erfolg kann nur der von seinem Universitätsstudium hoffen, welcher mit genügender Vorbildung an dasselbe herantritt. Durch das Mass und die Richtung dieser Vorbildung, so wie sie bei dem Durchschnitt der Zuhörer vorausgesetzt werden kann, ist die Haltung der akademischen Lehrvorträge bestimmt, und sie muss diess sein, da sie eben nicht selbständige wissenschaftliche Kunstwerke, sondern ein Mittel zur Belehrung dieser bestimmten Zuhörerschaft sein sollen. Sinkt jenes Mass unter einen gewissen Höhepunkt herab, so werden die Vorträge

entweder denen, auf die sie berechnet sind, unverständlich, sie fallen wirkungslos zu Boden, oder wenn sie sich der Bildungsstufe derselben anbequemen, müssen sie gleichfalls an ihrem wissenschaftlichen Werth und Charakter verlieren. Ist die Vorbildung der Zuhörer ihrer Richtung und Eigenthümlichkeit nach zu ungleich, so findet der Lehrer immer nur bei einem Theil derselben die Anknüpfungspunkte, deren es zum vollen Verständniss seiner Mittheilungen bedarf. Es ist daher eine aus der Natur des höheren wissenschaftlichen Unterrichts hervorgehende Forderung, dass die Zulassung zu einem regelmässigen Universitätsstudium von dem Nachweis einer genügenden Ausbildung in den Fächern abhängig gemacht werde, welche als die allgemeine Vorbedingung eines fruchtbaren Studiums zu betrachten sind; und da unsere Universitäten nicht blosse Sammlungen von Fachschulen sein wollen, die mit verschiedenartigen Zielen neben einander hergiengen, sondern wissenschaftliche Organismen, die in allen ihren Theilen von dem gleichen Geiste belebt, auf die gleichen Ziele gerichtet sind, da der Unterricht an ihnen in allen Fächern nach denselben Grundsätzen ertheilt, ihre Zöglinge einer gleichartigen und gleichwerthigen wissenschaftlichen Ausbildung zugeführt werden sollen, da auch die Unterschiede der Fachwissenschaften eine Gemeinschaft in gewissen die allgemeinen Grundlagen der Wissenschaft betreffenden Unterrichtszweigen nicht ausschliessen, so hat auch das seinen guten Grund, wenn sie sich dagegen sträuben, dass durch eine allzu ungleichartige Vorbildung ihrer Schüler in den akademischen Unterricht und das akademische Leben Gegensätze hereingetragen werden, welche auf die Zwecke des Universitätsstudiums nur nachtheilig einwirken könnten.

Doch auch solche, denen es weder an den nöthigen Gaben noch an der nöthigen Vorbildung fehlt, haben von ihrem Studium nur allzu oft nicht den Nutzen, den sie von ihm haben könnten, weil sie es an sich selbst fehlen lassen. Die Zeit, welche für die Studien bestimmt ist, wird ja den meisten so sparsam zugemessen, die Masse dessen, was nicht blos gelernt, sondern auch durchdacht sein will, ist so gross, dass die treueste

Benützung jener Zeit unerlässlich ist, um sie auch nur annähernd zu bewältigen. Und auch wo man keinen Anlass hat, über Mangel an Fleiss zu klagen, ist doch dieser Fleiss nicht immer von der rechten Art. Der Aufgabe des Universitätsstudiums ist damit noch lange nicht genügt, dass man die Vorlesungen regelmässig besucht und den Inhalt derselben sich einprägt; so nöthig diess auch an sich selbst ist. Eine wirkliche wissenschaftliche Ausbildung erlangt man vielmehr nur durch eigene Arbeit; und wenn diese allerdings einem wesentlichen Bestandtheil nach während der ganzen Studienzeit darin bestehen wird, dass man sich des gegebenen Lehrstoffs bemächtigt und ihn möglichst vollständig mit seinem Verständniss zu durchdringen sich bemüht, so muss sich doch mit der Benützung der Vorlesungen das eigene Studium wissenschaftlicher Werke, und mit beiden muss sich in demselben Masse, wie im Fortgang der Studien die Kraft dazu wächst, die selbständige wissenschaftliche Thätigkeit verbinden. Es handelt sich ja beim Universitätsstudium nicht blos um ein Wissen, sondern noch mehr um ein Können: die geistige Anlage soll zur Kunst entwickelt, es soll die Sicherheit des Verfahrens und des Urtheils erworben werden, auf der die wissenschaftliche Mündigkeit beruht. Dazu führt aber nur die Uebung der Kräfte durch selbständige Bearbeitung wissenschaftlicher Aufgaben. Diese Aufgaben werden je nach der Natur des Faches, um das es sich handelt, von der verschiedensten Art sein; aber immer werden sie darauf gerichtet sein müssen, zunächst im kleinen an diejenige Art der Arbeit zu gewöhnen und in ihr zu üben, auf deren Anwendung im grossen die wissenschaftliche Forschung beruht. Eben diess ist auch der Gesichtspunkt, von welchem die Preisaufgaben der Universitäten für ihre Zöglinge im Unterschiede von denen ausgehen, welche von wissenschaftlichen Corporationen zur Wettbewerbung für die Gelehrten ausgeschrieben werden. Bei den letzteren ist der Hauptzweck die Erweiterung unseres Wissens durch die Untersuchung einer noch unerledigten Frage, bei den ersteren die Erprobung des wissenschaftlichen Vermögens an einer bestimmten Aufgabe: dort handelt es sich um die Leistung, hier um die Leistungsfähigkeit;

und nach dieser verschiedenen Abzweckung hat der Umfang und der Charakter der Aufgaben sich zu bestimmen.

Der letzte Zweck alles Wissens und aller wissenschaftlichen Arbeit ist aber die Bildung des Geistes. Nur wenn sie diesem Zweck dient, wird jene Arbeit in dem rechten Sinne betrieben, und nur dann kann sie auch ihrer nächsten Aufgabe, der des wissenschaftlichen Erkennens, genügen. Wie es zweierlei Beweggründe gibt, um das Gute zu thun und das Schlechte zu unterlassen: die Freude am Guten und die Hoffnung auf Lohn, der innere Widerwille gegen das Schlechte und die Furcht vor Strafe, so gibt es auch verschiedene und sich ihrem innersten Wesen nach entgegengesetzte Triebfedern, aus denen der Eifer in der wissenschaftlichen Arbeit hervorgehen kann. Wer sich dieser Arbeit nur desshalb widmet, weil er in ihr ein Mittel zum äusseren Fortkommen sieht, weil er durch sie eine angesehene Stellung, Besitz und Ehre zu gewinnen hofft, der wird sich immerhin nützliche Kenntnisse, werthvolle und unentbehrliche Fertigkeiten erwerben, sich vielleicht zu einem geschickten Arzt, einem brauchbaren Geschäftsmann oder Beamten befähigen, und er wird dadurch hoch über dem stehen, welcher jedes ernsteren Strebens entbehrend seine Zeit in Trägheit und Sinnengenuss vergeudet. Aber den höchsten Gewinn, den ihm sein Studium bringen könnte, lässt er sich entgehen: die Ausbildung seines Geistes und seines Charakters, die Erhebung über das, was den gemeinen Sinn bindet, die idealen Güter, die nur dem reinen und freien, dem uneigennützigen Streben nach Wahrheit zum Preis gesetzt sind. Niemand wird ja einen jungen Mann darum tadeln, wenn er von dem Berufe, für den er sich vorbereitet, sich zeitig ein genaues Bild zu verschaffen, nichts, was ihn für denselben befähigen kann, zu versäumen sich zur Pflicht macht; wenn die Hoffnung, sich mit dem, was er gelernt hat, in der Welt fortbringen, sich Achtung und Ansehen erwerben zu können, wenn der edle Ehrgeiz, sich durch Tüchtigkeit auszuzeichnen, ihn unter Mühen und Entbehrungen aufrechthält, zur Anstrengung und Beharrlichkeit ermuntert. Aber ein anderes ist es, ob diese Motive den höheren und edleren hülfreich zur Seite stehen, oder ob

sie dieselben überwuchern und ersticken. Wem seine Wissenschaft nur die milchende Kuh ist, die ihn einmal mit Butter versorgen soll, wer das schöne Vorrecht der Jugend, für ideale Zwecke ohne äussere Rücksichten sich zu begeistern, für ein Linsengericht wegzuwerfen im Stande ist, der zeigt ebendamit, dass weder von ächter Liebe zur Wahrheit noch von dem inneren Glück eines Wahrheit suchenden Geistes eine Ahnung in seine Seele gekommen ist. Einem solchen wird aber auch in der Wissenschaft selbst nie etwas grosses gelingen, die wirkliche und ächte Wissenschaft wird ihm vielmehr nothwendig fremd bleiben. Denn diese ist nur da, wo man die wissenschaftlichen Gründe über seine Ansichten unbedingt entscheiden lässt. Wie wäre diess aber demjenigen möglich, dem seine Wissenschaft selbst nur als ein Mittel für anderweitige, persönliche Zwecke einen Werth hat? Wo er von einem Wissen keine Vortheile für sich selbst erwartet, da wird er an dem Gegenstande gleichgültig vorbeigehen, so wichtig er auch an sich sein mag; und wenn ihn eine wissenschaftliche Ueberzeugung mit der herrschenden Strömung in Konflikt bringen, wenn sie ihm Ungunst und Zurücksetzung zuziehen könnte, wird er sie mit allen Mitteln von sich abwehren, so unabweislich sie auch seiner eigenen Einsicht sich aufdrängt. Er wird vielleicht die Ehrlosigkeit nicht über sich gewinnen, die klar erkannte Wahrheit mit ausdrücklichem Bewusstsein zu verläugnen; aber er wird dadurch noch lange nicht gegen die Unehrlichkeit jener Selbsttäuschungen geschützt sein, deren letzter Grund nicht im Irrthum liegt, sondern im Interesse, in dem Wunsche, das zu glauben, was die Wissenschaft längst widerlegt, oder das nicht zu glauben, was sie unwiderleglich bewiesen hat. Und je weniger nun einem solchen Wunsche sachliche Gründe zur Seite stehen, um so leichter lässt man sich durch denselben einer rabulistischen Sophistik in die Arme führen, welche gerade für die Fähigeren desshalb eine grössere Gefahr bildet, weil ihnen ihr Verstand und ihr Wissen die Mittel dazu in die Hand gibt. Gegen solche Verirrungen gibt es nur Eine sichere und durchgreifende Abhülfe: jene reine, zum Charakter gewordene Liebe zur Wahrheit, welche die Frage

zum voraus abschneidet, ob ein Fortschritt in unserem Wissen uns wohl auch Vortheil bringen werde, welche es dem, der von ihr erfüllt ist, einfach zur Unmöglichkeit macht, wissenschaftliche Fragen vor sich selbst oder vor andern nach Rücksichten statt nach Gründen zu entscheiden. Und eben hierin liegt auch der nachhaltigste Schutz gegen die sittlichen Gefahren, die einer sich selbst überlassenen, der inneren Reife erst entgegengehenden Jugend von so mancher Seite her drohen. Wer mit seinem Sinn auf geistige Güter gerichtet ist, wer das Glück eines ernsten geistigen Strebens mehr als oberflächlich gekostet hat, dem kann es ja nicht wohl sein im Niedrigen und Gemeinen, der muss ja sich selbst zu hoch halten, um sich mit solchem zu beflecken, dessen er sich vor seinem eigenen besseren Gefühl schämen müsste. Fallen auch die Aufgaben des wissenschaftlichen Erkennens und des sittlichen Handelns im einzelnen nicht zusammen, ihre tiefste Wurzel ist eine und dieselbe: die reine uneigennützige Liebe zum Idealen.

Dass die Studien an unsern Universitäten in diesem Sinne betrieben sein wollen, diess spricht sich in den Einrichtungen dieser Anstalten vor allem durch zwei Züge aus, welche sich in dieser Gestalt nur bei den deutschen oder nach deutscher Art eingerichteten Hochschulen finden: in der organischen Verbindung der einzelnen Fächer zu einem wissenschaftlichen Ganzen, und in der ihren Lehrern wie ihren Schülern gewährten wissenschaftlichen Freiheit. Wenn wir uns nicht mit einzelnen Fachschulen oder einem äusserlichen Zusammensein solcher Fachschulen begnügen, ebensowenig aber die Ausbildung für den besondern Beruf von unsern Universitäten wegweisen und dieselben auf die allgemein bildenden Fächer beschränken, so heisst diess: wir sind überzeugt, dass sich eine tüchtige Fachbildung nur auf dem Grund einer tüchtigen allgemein wissenschaftlichen Bildung gewinnen lässt, dass niemand den Anspruch machen kann, ein wissenschaftlich gebildeter Theolog oder Jurist oder Mediciner oder was immer zu sein, der sich nicht mit dem Geist der Wissenschaft als solcher durchdrungen, den Zusammenhang seines besonderen Fachs mit dem ganzen Gebäude des menschlichen

Wissens im Auge behalten, sich für alles Wissenswerthe, auch wenn es über seinen nächsten Studienkreis hinausgeht, die Empfänglichkeit und das Interesse bewahrt hat. Diese Empfänglichkeit und dieses Interesse hat aber nur der, welchem das Wissen nicht blos für ein Mittel zur Erwerbung gewisser Fertigkeiten oder gar nur zum Erwerb äusserer Vortheile, sondern an sich selbst für ein hohes Gut gilt; welchem das Erkennen der Wahrheit als solches Bedürfniss ist, und daher jeder Fortschritt im Erkennen an und für sich und auch ganz abgesehen von seiner praktischen Verwendung von Werth ist; welcher mit Einem Wort von jener freien und uneigennützigen Liebe zur Wahrheit erfüllt ist, die ich so eben als die sittliche Grundbedingung alles ächten wissenschaftlichen Strebens bezeichnet habe. Wem dieses rein wissenschaftliche Interesse fehlt, der könnte sich diejenigen Kenntnisse und Fertigkeiten, um die es ihm allein zu thun ist, allerdings auf einer wohleingerichteten Fachschule ebensogut erwerben, als auf einer Universität, und wenn unsere Staaten demselben keinen Werth beilegten, könnten sie sich auf solche Fachschulen beschränken. Wenn sie diess nicht thun, so sprechen sie ebendamit aus, dass sie unter der wissenschaftlichen Bildung, zu der sie auf ihren Universitäten Gelegenheit geben wollen, eine allgemeine und von wirklichem wissenschaftlichem Geist getragene verstehen; sie legen Werth darauf, dass die Lehrer wie die Schüler derselben auch mit denen, welche nicht dem eigenen Fach angehören, in ein Verhältniss gegenseitiger wissenschaftlicher Einwirkung treten und sich durch sie ergänzen.

Durch jene höhere Auffassung des Universitätsstudiums und seiner Aufgabe ist aber auch die Freiheit bedingt, deren sich die Lehrer an unsern Universitäten für ihre Vorträge, die Schüler für ihre Studien erfreuen. Für die blosse Fortpflanzung einer wissenschaftlichen Ueberlieferung oder eines technischen Verfahrens können dem Lehrer bestimmte Vorschriften gegeben werden, an die er sich zu halten hat; die wissenschaftliche Selbstthätigkeit gedeiht nur in der Freiheit, weil eine wissenschaftliche Ueberzeugung überhaupt nur die ist, welche man durch eigene Prüfung ihrer Gründe sich selbst erworben,

nicht auf fremdes Geheiss angenommen hat. Ebendesshalb ist aber auch die Erziehung zur wissenschaftlichen Selbstthätigkeit nur dadurch möglich, dass der Lehrer seine Ueberzeugungen und die Gründe, auf denen sie beruhen, die Zweifel, die sich ihm aufdrängen, die Schwierigkeiten, die er vielleicht auch in solchem findet, was von den meisten für unantastbar gehalten wird, dass er mit Einem Worte den Stand und die Ergebnisse seines eigenen Denkens mit voller Offenheit darlegt. Es ist der Stolz unserer Universitäten und eine von den Grundbedingungen ihres wissenschaftlichen Lebens, dass die Freiheit dazu ihren Lehrern nicht verkümmert wird. Es geschieht im Interesse dieser Freiheit, wenn jedem Befähigten gestattet wird, sich der akademischen Lehrthätigkeit zu widmen. Wir verdanken dieser Einrichtung, um die andere uns beneiden, nicht nur eine werthvolle Ergänzung unserer Lehrkräfte und eine durch nichts anderes zu ersetzende Pflanzschule von wissenschaftlichen Lehrern und Forschern, sondern in ihr liegt auch eine weitere Bürgschaft dafür, dass jede wissenschaftliche Ansicht an unsern Hochschulen ungehindert zum Wort kommen und mit allen andern in die Schranken treten kann, eine Bürgschaft der Lehrfreiheit. Indem der Staat diese Freiheit gewährt, spricht er das Vertrauen zu der Wissenschaft und zu ihren Lehrern aus, dass sie dieselbe ertragen können, die Ueberzeugung, dass das einseitige und verfehlte, was im Laufe der wissenschaftlichen Entwicklung ja immer bald da bald dort hervortreten wird, mit nachhaltigem Erfolg nur durch die bessere Einsicht berichtigt, nicht durch äusserliche Mittel verhindert werden könne. Er spricht aber auch das Vertrauen zu den Jüngern der Wissenschaft aus, dass sie im Streit der Ansichten sich selbst zurechtfinden, sich eine eigene Meinung zu bilden im Stande sein werden; und weil eben nur die selbsterworbene, mit voller Freiheit gewonnene Ueberzeugung einen Werth hat und den Namen einer wissenschaftlichen Ueberzeugung verdient, gibt er jedem die Wahl der Lehrer und der Universitäten frei, deren Leitung er sich anvertrauen will, verzichtet er auf jede direkte Ueberwachung des Fleisses, mit welchem der Universitätsunterricht benützt wird. Das eigene

Bedürfniss, das Gefühl der eigenen Verantwortlichkeit soll der Sporn sein, welcher den Einzelnen antreibt, alle seine Kräfte für seine wissenschaftliche Ausbildung einzusetzen; und kein äusserer Zwang soll ihn hindern, bei derselben den Weg einzuschlagen, der seiner Eigenthümlichkeit am besten entspricht. Diese Freiheit der Selbstbestimmung erscheint uns als ein so hohes Gut, eine so unerlässliche Bedingung jeder selbständigen und eigenartigen wissenschaftlichen Entwicklung, dass wir um ihretwillen selbst die Gefahr ihres Missbrauchs auf uns nehmen. Es lässt sich ja nicht verkennen: wer über den Gebrauch, den er von seiner Zeit macht, frei entscheidet, der kann von ihr auch einen schlechten oder verkehrten Gebrauch machen; wer sich seinen Weg selbst sucht, der kann leichter einen falschen Weg einschlagen, als derjenige, dem er mit allen Einzelheiten vorgezeichnet ist. Aber nur der erstere wird sich die Fähigkeit erwerben, in einer noch nicht vermessenen und beschriebenen Gegend sich selbst zurechtzufinden. Handelte es sich beim Universitätsunterricht nur um die Aneignung eines bestimmten, genau zu bezeichnenden Wissens, so würde eine schulmässige Art des Studirens die meisten sicherer und schneller zum Ziel führen; liegt dagegen seine Aufgabe in der wissenschaftlichen Bildung der Studirenden, so darf ihnen für die Verfolgung dieses Zweckes die Freiheit nicht versagt werden, ohne die keine selbständige Entwicklung und Uebung der geistigen Kräfte möglich ist.

Jede Freiheit hat aber ihr Mass in sich selbst und in dem Zweck, dem sie dienen soll; und es ist nicht eine Verletzung, sondern ein Schutz der Freiheit, wenn sie innerhalb dieser ihrer natürlichen Grenzen festgehalten, an die Bedingungen erinnert wird, von denen es abhängt, ob sie wohlthätig oder schädlich wirken wird. So wenig die Lehrfreiheit dadurch beeinträchtigt wird, dass man zur Lehrthätigkeit niemand zulässt, der sich nicht über seine Befähigung dazu ausweist, ebensowenig wird es die Studienfreiheit dadurch, dass die Universitäten nur denen offen stehen, welche für ihren Unterricht genügend vorbereitet sind; und wie die Lehrer gerade im Interesse der wissenschaftlichen Freiheit wünschen müssen, dass solches, was sich mit Gesetz und

Sitte nicht verträgt, sich nicht unter dem Schilde der Wissenschaft verbergen könne, so wird es auch den Studirenden, welchen es mit ihrer wissenschaftlichen Arbeit ernst ist, nur erwünscht sein können, wenn darauf gedrungen wird, dass die Zeit, welche für die Studien bestimmt ist, auch wirklich diesem Zweck gewidmet werde. Je vollständiger es der Staat den Einzelnen überlässt, in welcher Weise sie die Mittel zu ihrer wissenschaftlichen Ausbildung benützen wollen, welche die Universität ihnen darbietet, um so weniger kann er auf das Recht verzichten, ehe sie in einen öffentlichen Beruf eintreten, den Nachweis der wissenschaftlichen Bildung von ihnen zu verlangen, welche sie sich auf der Universität erwerben sollten; und es würde nicht blos dem öffentlichen Interesse entsprechen, sondern die Mehrzahl unserer Studirenden würde selbst später dankbar dafür sein, wenn ihnen diese Anforderung noch etwas früher, als diess gegenwärtig der Fall zu sein pflegt, in ihrem vollen Ernst entgegenträte; wenn eine Bestimmung, die zur Zeit nur für Ein Berufsfach besteht, die sich aber hier entschieden bewährt hat, auf alle Fächer ausgedehnt würde, in denen Staatsprüfungen stattfinden: wenn jeder schon während seiner Studienzeit in einer Prüfung zu zeigen hätte, er habe sich der Grundlagen seiner Wissenschaft soweit bemächtigt, wie diess der Fall sein muss, wenn ein erfolgreiches weiteres Fortschreiten in derselben möglich sein soll. Das würde sich aber freilich bei dieser Einrichtung, wenn man mit ihr einen ernstlichen Versuch machte, bald herausstellen, dass die Zeit, auf welche die meisten ihr Universitätsstudium, bald freiwillig bald unfreiwillig, beschränken, nur bei ungewöhnlichem Fleiss und Talent ausreicht, um sich eine gründliche wissenschaftliche Bildung in dem Umfang zu erwerben, in dem sie jeder von der Universität mitbringen sollte.

Noch wirksamer lässt sich jedoch ohne Zweifel auf das gleiche Ziel durch die fleissige Benützung und die weitere Entwicklung einer Einrichtung hinarbeiten, welche auch abgesehen davon als eines von den wesentlichsten Hülfsmitteln eines fruchtbaren Studiums zu betrachten ist, an welcher es auch unsern Universitäten nie ganz gefehlt hat, und welche namentlich in

der neueren Zeit an denselben mit unverkennbarem Erfolge gepflegt worden ist: die Verbindung wissenschaftlicher Uebungen mit dem akroamatischen Vortrag der Lehrer. Die methodische Mittheilung des Wissens und der wissenschaftlichen Gedanken kann allerdings, je umfassender jenes Wissen, je systematischer diese Gedanken sind um so mehr, nur in der Form des zusammenhängenden Vortrags erfolgen; und es war eine seltsame Verkennung des Sachverhalts, wenn man da und dort den Vorschlag gemacht hat, diese aus der Natur des höheren Unterrichts hervorgegangene, bei einer grösseren Zahl von Schülern allein anwendbare, und desshalb auch seit Jahrtausenden, seit Plato und Aristoteles, allgemein übliche Form der wissenschaftlichen Mittheilung durch ein katechetisches Verfahren zu ersetzen. Allein der Mittheilung von der einen Seite muss, wie ich bereits ausgeführt habe, die Selbstthätigkeit von der andern, die eigene wissenschaftliche Arbeit der Zuhörer entgegenkommen; und zu dieser anzuregen und sie zu leiten ist der Zweck aller jener Uebungen, welche nicht blos für die praktische Verwerthung des Wissens, sondern auch für die wissenschaftliche Ausbildung als solche unentbehrlich sind. Das Bedürfniss solcher Uebungen machte sich am stärksten im naturwissenschaftlichen und medicinischen Unterricht fühlbar, und auf diesem Gebiet wird demselben auf unsern Universitäten durch zahlreiche für diesen Zweck errichtete Anstalten in reichem Mass entsprochen. Nur zögernd und in beschränkterem Umfang folgten die übrigen Fächer diesem Vorgang, und so vieles auch neuerdings in dieser Beziehung auf allen Gebieten durch Errichtung von wissenschaftlichen Seminarien und Gesellschaften geschehen ist, so fehlt doch noch viel daran, dass dieselben so allgemein benützt würden und benützt werden könnten, wie diess hinsichtlich der medicinischen und naturwissenschaftlichen Fächer geschieht. Sie werden ja, wie wir hoffen, mit der Zeit zu immer fruchtbarerer Wirksamkeit gelangen; aber es wird immerhin zu erwägen sein, ob sie sich nicht mit dem Ganzen unseres Universitätsunterrichts in eine noch festere Verbindung bringen liessen, ob nicht in allen Fächern ebenso, wie in den obengenannten, den älteren

Lehrern, deren Zeit und Kraft von so vielen Seiten her in Anspruch genommen ist, jüngere Männer zur Seite gestellt werden könnten, welche sich ganz der Studienleitung zu widmen hätten, und ob nicht zugleich mit dem Universitätsstudium auch eine erfolgreiche längere Betheiligung an wissenschaflichen Uebungen in allen Fächern zu einer Bedingung für die Zulassung zu den öffentlichen Prüfungen gemacht werden sollte.

Wie man aber auch über diese und ähnliche Fragen urtheilen, welche Verbesserungen und Ergänzungen unseres wissenschaftlichen Unterrichts und der ihm gewidmeten Anstalten man im einzelnen vorschlagen mag: die Anerkennung wird man ihnen bei unbefangener Erwägung nicht versagen können, dass sie im grossen und ganzen auf einer gesunden Grundlage beruhen, von fruchtbaren und folgerichtig durchgeführten Gedanken getragen, aus den Bedürfnissen unserer Zeit und der Denkart unseres Volkes hervorgegangen sind. Alle menschlichen Einrichtungen sind ja vervollkommnungsfähig; und wären sie noch so vortrefflich, so darf man schon desshalb die bessernde Hand nie von ihnen abziehen, weil aus den wechselnden Verhältnissen und Zuständen immer neue Aufgaben erwachsen. Aber diese Veränderungen werden ihren Kern und Bestand um so weniger antasten, je berechtigter die Ziele sind, denen sie dienen, je unverrückter sie diese Ziele in den wesentlichen Beziehungen im Auge behalten, und je mehr sie sich zugleich im besondern die Freiheit der Bewegung bewahren, welche sie in den Stand setzt, sich ohne Verläugnung ihres Grundcharakters dem Fortschritt der Zeit und den aus ihm entspringenden Bedürfnissen anzupassen. Unsere Universitäten haben diese Eigenschaften bis jetzt bewährt; und so gross auch im Lauf der Jahrhunderte die Veränderungen waren, welche das wissenschaftliche wie das gesammte Kulturleben erfuhr, so haben sie sich doch, seinem Gange bald folgend bald ihn führend, ihre Bedeutung für dasselbe unvermindert erhalten. Hoffen wir, dass ihnen diess auch in Zukunft gelingen, dass sie auch ferner, wie bisher, im Mittelpunkt unseres geistigen Lebens, an der Spitze des wissenschaftlichen Fortschritts stehen werden.

VI.

Ueber die Bedeutung der Sprache und des Sprachunterrichts für das geistige Leben.

(Deutsche Rundschau 1884 Märzheft.)

1.

Unter den Vorzügen, welche den Menschen vor den übrigen lebenden Wesen auszeichnen, ist von jeher die Sprache als einer der werthvollsten anerkannt worden. In der hebräischen Ueberlieferung ist es der Mensch, der den Thieren ihre Namen gibt und dadurch beweist, dass er ihnen zum Herrn gesetzt ist. Bei den Griechen soll Pythagoras für den grössten Weisen denjenigen erklärt haben, der die Sprache und die Namen der Dinge erfand[1]); und einer von den jüngeren Philosophen, der Stoiker Kleanthes[2]), redet Zeus an: „Dir ja sind wir entstammt, und begabt mit dem Bilde der Töne, Wir von allem allein, was lebt und webt auf der Erde“; er sieht also in der Sprache einen unmittelbaren Beweis für die göttliche Abkunft des Menschen. Eines wurde dabei freilich schon frühe als sehr störend empfunden: die Verschiedenheit der Sprachen, durch welche den Menschen die gegenseitige Verständigung, also gerade das, worin der Zweck und Nutzen der Sprache besteht, so sehr erschwert wird. Die hebräische Sage lässt bekanntlich diese Verschiedenheit der Sprachen erst im Laufe der Zeit eintreten: die Gottheit verhängt sie, um den titanischen Uebermuth des Thurmbaus zu strafen und für die Zukunft unmöglich zu machen. Umgekehrt stellte die zoroastrische Religion, wie wir aus Plutarch[3]) wissen, der Menschheit ein goldenes Zeitalter in Aussicht, zu dessen Segnungen auch das gehören sollte, dass alle Völker in

demselben Eine Sprache reden. Bis man aber freilich in weiteren Kreisen begann, durch Erlernung fremder Sprachen sich auch schon für diese Welt etwas von jenem Segen des goldenen Zeitalters zu sichern, dauerte es ziemlich lange. Führte auch Handel und Krieg die verschiedensprachigen Völker schon frühe zusammen, so scheint doch der Verkehr, der sich hieraus entwickelte, in der Regel durch Dollmetscher vermittelt worden zu sein. Davon, dass die Sprache eines fremden Volkes erlernt worden wäre, um sich mit seiner Kultur und seinen Geisteserzeugnissen bekannt zu machen, ist uns aus der ganzen Zeit vor Alexander, mit Ausnahme des Scythen Anacharsis, kein Beispiel bekannt; und man wird daraus immerhin schliessen dürfen, dass deren auch nicht viele vorkamen. Und gerade dem ersten Kulturvolk des Alterthums, dem griechischen, fehlte es gänzlich an dem Interesse für das Studium fremder Sprachen, das in unserer Bildung einen so breiten Raum einnimmt. Wenn auch einzelne Gelehrte aussergriechische Länder für wissenschaftliche Zwecke besuchten, wie diess von Herodot, Demokrit und Plato bekannt ist, so hören wir doch von keinem derselben, dass er sich die Sprache dieser Länder zum Gegenstand seiner Forschung gewählt oder sie auch nur als Hülfsmittel für seine sonstigen Zwecke sich angeeignet habe. Jener selbstgenügsame Bildungsstolz, welcher die Griechen auf die „Barbaren" so tief herabsehen liess, erstreckte sich auch auf ihre Sprache. Schon das Wort „Barbaros", mit dem alle Nichtgriechen benannt wurden, bezeichnet ursprünglich einen solchen, dessen Rede in unverständlichen Lauten besteht: den Hellenen erschien ihre eigene Sprache als die einzige wahrhaft menschliche. Sogar ein Freigeist wie Epikur bezweifelt nicht, dass die Götter sich der griechischen Sprache bedienen [4]); und vor und nach ihm ist es bei den Philosophen ganz gebräuchlich, sich für ihre Ansichten auf die Etymologie (und nicht selten auf eine ganz unglaubliche Etymologie) der griechischen Wörter zu berufen, als ob diese die natürlichen und einzig möglichen Namen der Dinge wären; so einsichtsvoll auch schon Plato [5]) davor gewarnt hatte, dass man die oft so zufällige sprachliche Bezeichnung mit dem Begriff der Sache

verwechsle. Selbst in den Jahrhunderten nach Alexander dem Grossen, als die Hellenen mit den Völkern des Ostens, und seit der römischen Eroberung auch mit denen des Westens, in die eingreifendste Verbindung gekommen waren, trat in dieser Beziehung kaum eine Veränderung ein. Die Herrschaft der griechischen Sprache reichte so weit, als die der macedonischen Waffen und der griechischen Bildung; die Griechen konnten sich ähnlich wie die Franzosen im vorigen Jahrhundert die Erlernung fremder Sprachen ersparen, denn wer von den Ausländern irgend auf Bildung Anspruch machte, mit dem konnten sie sich in ihrer eigenen verständigen. So fehlt es auch, abgesehen von der alexandrinischen Uebersetzung der alttestamentlichen Schriften, die nicht von Griechen, sondern von hellenisirten Juden ausgieng, fast gänzlich an Spuren von einer Uebertragung fremder Werke in's Griechische. Vollends der Gedanke, fremde Sprachen zu einem regelmässigen Gegenstand des Jugendunterrichts zu machen, war den Griechen durchaus fremd. Dieser Gedanke konnte überhaupt nur da auftreten, wo sich einem Volke der Verkehr mit fremden Völkern oder die Benützung ihrer Literatur als ein so wesentliches Bedürfniss darstellte, dass bedeutenden Theilen desselben die Kenntniss ihrer Sprachen unentbehrlich erschien. So gieng es in Rom seit dem zweiten punischen Krieg: man lernte griechisch, weil man die griechischen Schriftwerke lesen, die Schulen der griechischen Redner und Philosophen besuchen, für Reisen in die östlichen Länder und für Verhandlungen mit den griechisch redenden Völkern sich die Kenntniss ihrer Sprache erwerben wollte. Aehnlich verhielt es sich im Mittelalter bei den Abendländern: das Latein war die allgemeine Kirchen- und Gelehrtensprache, die einzige, in welcher der wissenschaftliche Unterricht auf allen Gebieten ertheilt wurde; die Kenntniss dieser Sprache war daher jedem unentbehrlich, der sich eine gelehrte Bildung verschaffen wollte. Als nun vollends durch die grosse humanistische Bewegung des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts mit der Begeisterung für die Wissenschaft und die Kunst der klassischen Völker auch die für ihre Sprachen in die weitesten Kreise getragen

wurde, und als gleichzeitig der Protestantismus durch seinen Grundsatz von der alleinigen Auktorität der h. Schrift den Theologen die Kenntniss der griechischen und hebräischen Sprache zur Nothwendigkeit machte, die im Mittelalter selbst den hervorragendsten Gelehrten des Abendlandes mit seltenen Ausnahmen ganz fremd geblieben waren, kam das System zur Herrschaft, welches die lateinische und griechische Philologie zur gemeinsamen und fast zur einzigen Grundlage des höheren wissenschaftlichen Unterrichts erhob. Eine Reaktion gegen die Einseitigkeit dieses Unterrichtssystems hatte sich längst vorbereitet und auch thatsächlich vielfache Milderungen derselben bewirkt; aber erst in den letzten Jahrzehenden führte der grossartige Aufschwung der Naturwissenschaften und die ausserordentliche Bedeutung, welche dieselben durch ihre technische Verwerthung für das praktische Leben erhielten, zum entschiedeneren Hervortreten der Gegensätze, die sich bis dahin mehr thatsächlich als grundsätzlich bekämpft hatten. Seit die Realschulen den Gymnasien, die technischen Hochschulen den Universitäten zur Seite getreten sind, ist die Frage zur Erörterung gestellt: worauf denn eigentlich der Werth des Sprachunterrichts beruhe, was er für die geistige Bildung leiste, in welchem Umfang und unter welchen Bedingungen er sich dazu eigne, den Studien, welche auf unsern höchsten wissenschaftlichen Unterrichtsanstalten betrieben werden, zur Vorbereitung zu dienen. Nun sollte man freilich glauben, diese Frage müsse sofort zu der weiteren hindrängen: worin denn überhaupt die Bedeutung der Sprache für den Menschen besteht, was sie für sein intellektuelles und sein Gemüthsleben leistet, und diese wieder zu der Frage nach dem Wesen der Sprache als solchem; denn nur wenn man sich hierüber gründlich orientirt hat, wird man sich auch über die Wirkung, die sich von dem Sprachunterricht erwarten lässt, ein allseitig begründetes, über vereinzelte Wahrnehmungen und Erfahrungen hinausgehendes Urtheil bilden können. Aber so lebhaft auch zur Zeit über den Werth des philologischen Unterrichts, über die Berechtigung der ihm gegenwärtig noch eingeräumten Stellung, über die Möglichkeit, ihn durch andere

Unterrichtsfächer zu ersetzen, über die Nothwendigkeit, ihn zu ergänzen, verhandelt wird, so hat sich doch gerade jenen grundlegenden Fragen das allgemeine Interesse bis jetzt nicht in dem Masse zugewendet, dass es überflüssig erschiene, die Aufmerksamkeit auf sie zu lenken und ihre Bedeutung für die praktischen Aufgaben zu beleuchten, von deren richtiger Lösung für die künftige Gestaltung unseres Unterrichtswesens und für den Ertrag, den es unserem Volke bringen wird, so viel abhängt.

2.

Alle Rede ist eine Darstellung dessen, was in dem Innern des Redenden vorgeht. Wer mit anderen redet, der will diesen dadurch seine Wahrnehmungen, Gedanken, Gefühle und Absichten mittheilen, ihnen eine Vorstellung derselben verschaffen; wer in ausgesprochenen oder unausgesprochenen Worten mit sich selbst redet, der bringt vermittelst dieser Worte das, was in ihm vorgeht, sich selbst zum Bewusstsein, verschafft sich selbst eine Vorstellung von demselben. Auch wenn wir äussere Gegenstände mit Worten schildern, bildet den nächsten und unmittelbaren Inhalt dieser Schilderung nicht der äussere Gegenstand als solcher, sondern die Vorstellung, die wir uns von ihm machen: wir wollen durch dieselbe diejenigen, zu denen wir reden, veranlassen, sich von jenem Gegenstand eine der unsrigen entsprechende Vorstellung zu bilden, unsere Vorstellung nachzubilden. Unsere Worte sind nur der Ausdruck eines Geschehens, dessen wirklicher Ort unser Bewusstsein, unser Geist ist.

Wie ist es aber möglich, etwas geistiges, eine Bewusstseinserscheinung, mit Worten auszudrücken, und wie ist es möglich, diese Worte zu verstehen, durch die Laute, die in unser Ohr eindringen, zur Erzeugung gewisser Vorstellungen veranlasst, ja genöthigt zu werden? Die nächste, in der Folge allerdings noch genauer zu bestimmende Antwort auf diese Frage liegt in der Bemerkung, dass das Verhältniss des Worts zu der Vorstellung, die es ausdrückt, seinem allgemeinen Charakter nach kein anderes ist, als das des Zeichens zum Bezeichneten. Wie der Glockenschlag in uns die Vorstellung hervorruft, dass eine Stunde

verstrichen sei, oder eine menschliche Fusspur die Vorstellung, dass hier ein Mensch gegangen sei, so rufen die Worte in uns diejenigen Vorstellungen hervor, die wir mit ihnen zu verknüpfen uns gewöhnt haben, sie sind uns ein Zeichen jener Vorstellungen, diese ihrerseits sind das, was durch sie bezeichnet wird. Das Bezeichnete ist aber immer etwas anderes, als das Zeichen, und diese Verschiedenheit kann so weit gehen, dass sich beide gar nicht direkt vergleichen lassen. Das Bild eines Menschen erinnert an ihn durch seine Aehnlichkeit; aber auch sein Namenszug ist ein Zeichen, das an ihn erinnert, wiewohl zwischen beiden keinerlei Aehnlichkeit stattfindet. Die ältesten phönicischen Buchstaben waren bildliche Darstellungen von Dingen, deren Namen mit den Lauten anfiengen, die sie bezeichnen sollten; unsere heutigen, die von jenen abstammen, können niemand mehr auf diese Weise an einen Laut erinnern. Das Bild eines Löwen stellt dieses Thier dar; aber es ist auch Symbol eines allgemeinen Begriffs, der Tapferkeit oder der Stärke, und als Wappenthier die Bezeichnung eines Staats oder Fürstenhauses. Was den Zusammenhang zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten vermittelt, ist die Phantasie, und das Gesetz, dem diese hiebei folgt, ist lediglich das der Ideenassociation. Je fester zwei Vorstellungen bei ihrem früheren Vorkommen sich miteinander verknüpft haben, um so regelmässiger wird jede derselben auch in der Folge die andere hervorrufen, um so mehr wird daher, wenn die eine von ihnen eine sinnliche Vorstellung ist, der ihr entsprechende Gegenstand sich dazu eignen, an den Gegenstand der andern zu erinnern, als Zeichen für ihn zu dienen. Ob aber zwei Vorstellungen, und wie fest sie sich mit einander verknüpfen, diess hängt von den verschiedensten Umständen ab. Es gibt Vorstellungen, die jedermann mit einander verknüpft, weil jedermann die ihnen entsprechenden Gegenstände mit einander verbunden zu sehen gewohnt ist, von denen daher die eine als natürliches Zeichen für die andere dienen kann; aber weit die meisten Vorstellungsverknüpfungen, und daher auch die meisten Verknüpfungen von Zeichen und Bezeichnetem, haben nur für diejenigen Gültigkeit, denen sie sich unter bestimmten thatsächlich

gegebenen Verhältnissen durch Gewöhnung, Unterweisung oder Verabredung eingeprägt haben. Das Bild der Sonne wird jeden als natürliches Zeichen an den Tag, das des Mondes an die Nacht erinnern, mit der Vorstellung des Feuers verknüpft sich bei jedem die der Wärme, mit der des Eises die der Kälte; aber dass das Kreuz den Christen, der Halbmond den Türken als ihr Symbol dient, dass ein Buchstabe oder ein Zahlzeichen gerade diesen Laut und diese Zahl bedeutet, und so fort, weiss niemand, dem man es nicht gesagt hat. Weit die meisten von den Zeichen, deren wir uns bedienen, sind künstliche und conventionelle, und diess gilt, wie wir finden werden, ganz besonders auch von der Sprache; aber wenn sich die Menschen über solche conventionelle Zeichen und ihre Bedeutung verständigen konnten, so setzt diess voraus, dass ihnen vorher schon durch ihre Natur und die allgemeinen Entwicklungsbedingungen derselben die Möglichkeit gegeben war, ihre Vorstellungen und Gefühle sich gegenseitig mitzutheilen: die künstliche Symbolik ist nur unter der Bedingung einer natürlichen, eines natürlichen und allgemein erkennbaren Zusammenhangs zwischen gewissen inneren Vorgängen und gewissen äusseren Zeichen dieser Vorgänge möglich.

Solche Zeichen sind nun nicht blos die Laute, aus denen die Sprache sich zusammensetzt, sondern alle für andere wahrnehmbaren Wirkungen psychischer Vorgänge auf unsern körperlichen Organismus. Alle jene Erscheinungen, in denen unsere Gemüthsbewegungen sich äussern, das Lachen, das Weinen, das Erröthen, das Erbleichen, der frohe oder schmerzliche, freundliche oder zornige Ausdruck des Gesichts und der Augen, die Geberden, mit denen Kinder und Naturvölker ihre Reden zu begleiten pflegen, die Körperstellungen, Bewegungen und Empfindungslaute, welche der Schmerz und die Freude, das Widerstreben und das Verlangen unabsichtlich hervorrufen, die Hebung oder Senkung, Verstärkung oder Abschwächung der Stimme, der Rhythmus der Rede, der Aufschrei und das Verstummen — diese und die weiteren analogen Erscheinungen sind zunächst zwar unwillkürliche Wirkungen innerer Vorgänge, die unmittelbar aus ihnen selbst, nicht aus der Absicht hervorgehen, sie

andern zur Anschauung zu bringen; aber weil die andern gleichartige Vorgänge innerlich erleben und diese in gleicher Weise äussern, werden sie durch die Wahrnehmung der fremden Gefühlsäusserungen zur Nachbildung der inneren Vorgänge angeregt, die ihnen zu Grunde liegen, und durch die Nachbildung der fremden Seelenzustände werden ihnen die Erscheinungen, in denen diese sich aussprechen, verständlich, sie werden ihnen zu einem Zeichen jener Zustände. Auch die absichtliche Gedankenmittheilung ist aber nicht auf die Wortsprache beschränkt. Die Geberdensprache kann als Verständigungsmittel zwischen solchen, die verschiedene Sprachen reden, die Lautsprache bis zu einem gewissen Grad ersetzen, und das Beispiel des Taubstummenunterrichts beweist, dass selbst ein so zusammengesetztes System von Vorstellungszeichen, wie das unserer Wortsprache, nicht unbedingt an dieses Bezeichnungsmittel gebunden ist. Denken wir uns Personen, die völlig taub zur Welt kamen, so muss ihnen, da sie nie einen Ton gehört haben, auch jede Vorstellung von Tönen ebenso fehlen, wie dem Blindgeborenen die Farbenvorstellung fehlt, und dass dem so ist, bestätigen ihre eigenen Aussagen. Für sie sind daher die Fingerstellungen, mittelst deren sie sich unterhalten, und die Buchstaben, deren Verständniss man ihnen beibringt, nicht wie für uns Repräsentanten gewisser Laute, sie werden nicht durch Vermittlung der Worte, sondern unmittelbar auf die Vorstellungen bezogen, zu deren Bezeichnung sie dienen: was für uns eine bestimmte Verbindung hörbarer Zeichen leistet, das leistet für sie eine Verbindung sichtbarer Zeichen; eine Gruppe von Handbewegungen oder Schriftzügen ruft in ihnen ebenso unmittelbar, wie in dem Hörenden eine Lautgruppe, gewisse Vorstellungen hervor. Auch wenn der Taubgeborene sprechen lernt, besteht doch dieses Sprechen für seine eigene Empfindung, da er selbst seine Worte nicht hört, nicht in einer Erzeugung von Tönen, sondern in dem Hervorbringen gewisser Bewegungen der Sprachorgane; das Zeichen für eine Vorstellung, welches für uns eine Lautreihe, ein Wort ist, ist für ihn eine Reihe von Bewegungen der Sprachwerkzeuge, und ob er das gesagt hat, was er sagen wollte,

erfährt er nicht durch den Ton seiner Stimme, der für ihn nicht vorhanden ist, sondern lediglich durch seine Bewegungsgefühle. Ist er ferner im Stande, anderen das, was sie sagen, an den Lippen abzulesen — und einzelne Taubstumme haben darin eine solche Fertigkeit erlangt, dass sie leise geführte Gespräche zu belauschen im Stande sind, während die Vollsinnigen nichts davon vernehmen — so beruht doch sein Verständniss der fremden Rede nicht darauf, dass er aus den Lippenbewegungen auf die ihnen entsprechenden Laute schliesst, sondern darauf, dass er aus denselben auf die Bewegungsgefühle schliesst, die für ihn die Stelle der Töne vertreten. Es ist diess freilich immer ein kümmerlicher Ersatz für die Lautsprache, und dieser Ersatz selbst wäre schwerlich jemals gefunden worden, wenn nicht in der Wortsprache schon ein ausgebildetes System von Sprachzeichen vorhanden gewesen wäre, das den Darstellungsmitteln der Taubstummen anzupassen mit einem bewunderungswürdigen Aufwand von Scharfsinn, Hingebung und Geduld gelungen ist. Aber so unvollkommen diese Art der Vorstellungsbezeichnung und Mittheilung sein mag, so dient ihr thatsächliches Vorkommen doch immer zur Berichtigung der Vorstellung, welche dem an die Wortsprache gewöhnten so natürlich ist, als ob diese überhaupt die einzige Form sei, in welcher der Mensch seine Gedanken andern und sich selbst darstellen könne.

Selbst darüber könnte man sich beim ersten Blick wundern, dass sie eine um so vieles vollkommenere Darstellungsform ist, als alle andern. Von den Gegenständen, durch deren Wahrnehmung unsere Vorstellung von der Welt entsteht, werden uns weit die meisten nicht durch das Gehör, sondern durch andere Sinne, und an erster Stelle durch den Gesichtssinn bekannt. Nur die Gesichts- und Tastempfindungen (die Bewegungsgefühle unter diese mit eingeschlossen) verknüpfen sich uns zu Raumgebilden, nur durch sie bekommen wir die Vorstellung von Dingen, die einen Raum einnehmen und sich räumlich ausser uns befinden, und von allen den Eigenschaften, durch welche das Bild dieser Dinge seine nähere Bestimmung erhält, ihrem Gewicht, ihrer Temperatur, ihrer Gestalt, ihrer Farbe, ihren Bewegungen, ihren

Aggregatzuständen u. s. w. Wie ist es nun möglich — könnte man fragen — das in Tönen darzustellen, was gar nicht Gegenstand des Gehörs ist, und wie kann dieses Darstellungsmittel im Vergleich mit andern alle die Vorzüge besitzen, welche jedermann der menschlichen Sprache einräumt? Dieses Bedenken ist so wenig grundlos, dass wir ihm sogar in vieler Beziehung einfach Recht geben müssen. Es ist wirklich nicht möglich, das, was Gegenstand des Gesichts- oder Tastsinns ist, durch Worte direkt darzustellen; jede solche Darstellung hat vielmehr für den, der sie hört oder sieht, nur die Bedeutung einer Anleitung, durch die seine Phantasie in den Stand gesetzt werden soll, sich ein Bild dessen zu entwerfen, auf das sie sich bezieht. Die beste und vollständigste Beschreibung gewährt uns daher nie eine so genaue und klare Vorstellung von einem körperlichen Objekt, wie eine gute Abbildung, ein Modell oder die Vorzeigung eines Exemplars der gleichen Gattung; und die Wissenschaft, welche sich mit den allgemeinen Grundformen des Räumlichen beschäftigt, die Geometrie, käme ohne Zeichnung nicht von der Stelle. Daraus folgt aber nur, dass für die Wortsprache der nächste und unmittelbarste Gegenstand ihrer Darstellung überhaupt nicht die Welt ist, welche sich im Raume vor uns ausdehnt, dass sich daher auch ihr Werth und ihre Bedeutung nicht einfach an der Vollständigkeit und Genauigkeit des Bildes messen lässt, das sie uns von der Aussenwelt liefert, sondern hiefür noch andere Gesichtspunkte massgebend sind. Es bedarf diess aber einer eingehenderen Erläuterung.

3.

Was die Wortsprache von jeder anderen Art der Gedankenmittheilung unterscheidet, ist zunächst dieses, dass sie sich für diesen Zweck ausschliesslich der durch die menschliche Stimme hervorzubringenden Laute bedient. Diese Laute lassen sich nun nicht blos zum Sprechen, sondern auch zum Singen verwenden, und dieses beides ist nicht absolut zu trennen; denn wie der Gesang der Worte als seiner Unterlage bedarf, so hat an dem Ausdruck der Rede das musikalische Element, das im Gesang

für sich zur Darstellung kommt, einen erheblichen Antheil. Aber doch wird die Stimme in beiden auf verschiedene Weise und für verschiedene Zwecke gebraucht. Der Gesang besteht in einer rhythmischen Verbindung von Tönen verschiedener Höhe, die Sprache in einer Verbindung von Lauten verschiedenen Klanges; die Richtigkeit des ersten ist dadurch bedingt, dass jeder Ton während des ihm zugewiesenen Zeittheils in seiner Höhe gehalten und dadurch von den vorhergehenden und folgenden klar unterschieden wird, die der anderen dadurch, dass jeder von den Lauten, aus denen die Rede sich zusammensetzt, den Klang hat, durch den er sich von den übrigen unterscheidet, dass bestimmt artikulirte Laute verbunden werden. Dieses beides fällt aber so wenig zusammen, dass man der gleichen Melodie die verschiedensten, auch ganz verschiedenen Sprachen angehörigen Worte unterlegen, den gleichen Text nach verschiedenen Weisen singen kann. Rede und Gesang dienen aber auch verschiedenen Zwecken. Der Gesang ist, wie die Musik überhaupt, der Ausdruck gewisser Gefühle, Stimmungen und Gemüthsbewegungen; und was diesen Ausdruck hervorruft, das ist ursprünglich nicht die Absicht, jene Gefühle anderen Menschen zur Kenntniss zu bringen; die ersten Anfänge des Gesangs giengen vielmehr, wie wir annehmen müssen, ebenso wie andere Gefühlsäusserungen, das Lachen, das Weinen, das Springen und Tanzen u. s. f., unmittelbar und ungesucht aus den entsprechenden Gefühlserregungen als solchen hervor. Auch heute noch brauchen ja die, welche Lust zum Gesang haben, keine andere Zuhörerschaft als sich selbst. Im Gegensatz hiezu kann die Sprache von Anfang an nur aus demselben Motiv entsprungen sein, das fortwährend ihren Gebrauch veranlasst, dem Bedürfniss, sich andern mitzutheilen. Denn wenn es auch manchen Leuten, und nicht nur den Kindern, schwer wird, in andern als gesprochenen Worten zu denken, so ist diess doch nur darin begründet, dass sie für diejenigen Vorstellungen, welche über die unmittelbare Anschauung hinausgehen, nicht blos die vorgestellten, sondern auch die sinnlich vernommenen Lautzeichen nicht zu entbehren wissen, in und mit denen ihnen jene Vorstellungen überliefert

worden sind. Denken wir uns dagegen die Menschen in dem Zustand, welcher der Bildung einer artikulirten Lautsprache vorangieng, so kann ihr Bewusstsein neben der Wahrnehmung gegenwärtiger Objekte noch keinen weiteren Inhalt gehabt haben, als eine sehr beschränkte Zahl von Erinnerungen, die ihnen als Anschauungen, als Bilder vorschwebten, und zu deren Auftreten es nicht nöthig war, sie an bestimmte Zeichen zu binden. Erst aus dem Triebe, das Selbsterlebte anderen mitzutheilen, sie auf eine Erscheinung aufmerksam zu machen, in einer Gefahr zu Hülfe zu rufen oder vor ihr zu warnen, ihnen Wohlwollen oder Missfallen zu bezeugen, sie zu bitten oder zu bedrohen, entstand das Bedürfniss von Zeichen für diese Mittheilung. Die blossen Empfindungslaute, das Ah! Ach! O! u. s. w., sind allerdings ebenso wie das Lachen oder die Thränen eine Folge der entsprechenden Gefühlszustände, die aus denselben ohne weiteren Zweck vermöge des unmittelbaren Zusammenhangs zwischen Seelen- und Nervenleben hervorgeht; die Sprache dagegen beginnt als solche erst mit dem Versuche, sich anderen Menschen durch Laute verständlich zu machen; so wichtig sie auch (wie wir finden werden) im Verfolge für den Redenden selbst als die Trägerin seiner Gedanken wird. Dieser Versuch setzt aber immer voraus, dass der Redende schon irgend ein Bild, irgend eine Vorstellung von dem habe, was er den andern mittheilen will; und ebenso sind (wie schon früher angedeutet wurde) zunächst nur *Vorstellungen* dasjenige, was man auf diese Art mittheilen, zu dessen Erzeugung man die andern durch die sprachliche Bezeichnung veranlassen kann. Denn meine Worte können dem, an den ich sie richte, meine Meinung doch nur dann kundgeben, wenn er diese Worte versteht; und das Verstehen dieser Worte besteht eben darin, dass sie in dem Hörenden die gleichen Vorstellungen hervorrufen, wie die, zu deren Bezeichnung sie dem Redenden dienen sollten. Den *nächsten* Inhalt des Gesprochenen bilden daher immer die Vorstellungen des Sprechenden; sie allein sind das, was die Worte unmittelbar bedeuten. Mittelbar bringen sie allerdings alles zum Ausdruck, was Gegenstand der Vorstellung werden kann: sie dienen uns zur Be-

schreibung äusserer Erscheinungen und innerer Zustände, zur Aeusserung unseres Willens und unserer Gefühle; aber sie leisten diess immer nur dadurch, dass sie in andern diejenigen Vorstellungen erwecken, als deren Zeichen sie von uns gebraucht werden.

Fragen wir nun, in welcher Weise und in welchem Umfang es möglich war, Vorstellungen durch Worte zu bezeichnen, so zeigt sich sofort, dass diess nur bei dem kleinsten Theile derselben auf dem Wege der einfachen Nachahmung geschehen konnte. Diejenigen Vorstellungen, welche der Gehörsinn vermittelt, die Tonempfindungen, lassen sich allerdings in andern durch eine Nachahmung der Laute, Lautgruppen und Geräusche hervorrufen, durch die sie ursprünglich in uns selbst erzeugt wurden. Alle Sprachen, die wir kennen, haben eine Anzahl von Wörtern, deren Wurzeln nichts anderes sind, als eine Wiederholung der von ihnen bezeichneten Töne; das Deutsche z. B. in Zeitwörtern wie plätschern, knarren, schrillen, ächzen, krähen, bellen, blöken, meckern, quaken, brüllen u. s. w. Aber doch ist die Zahl dieser „onomatopoëtischen", auf einfacher Nachahmung der Töne beruhenden Wortwurzeln eine verhältnissmässig geringe. Schon etwas verwickelter wird die sprachliche Bezeichnung, wenn sie sich nicht auf die Töne, die der Sprechende nachahmt, als solche, sondern auf den Gegenstand bezieht, von dem man diese Töne zu hören gewohnt ist; wie wenn der Kukuk durch Nachahmung seines Rufs bezeichnet wird, oder wenn sich die Kinder zur Benennung eines Thiers der Laute bedienen, die dieses Thier ausstösst. Hier ist bereits zwischen das Zeichen und das Bezeichnete ein weiteres Zwischenglied eingeschoben: das Wort Kukuk erinnert zunächst an den Kukuksruf, und erst dieser an den Vogel, von dem man ihn vernimmt; Wörter wie kratzen, kritzeln, schlürfen bezeichnen gewisse Handlungen durch Nachahmung der damit verbundenen Töne. Auch für diese Art von Namenbildung finden sich Beispiele in allen Sprachen; aber ihr Gebiet ist gleichfalls der Natur der Sache nach nur ein beschränktes. Eine dritte Klasse von Wurzeln, aus denen Wörter gebildet werden konnten, ergab sich aus den Empfindungslauten, in denen wir schon oben einen unwillkürlichen Ausdruck gewisser

Gefühle erkannt haben; die von ihnen abgeleiteten Wörter konnten nicht blos zur Bezeichnung der inneren Zustände gebraucht werden, die sich in jenen Lauten äussern, sondern auch zur Bezeichnung von Gegenständen oder von Eigenschaften und Wirkungen derselben, die zu solchen Aeusserungen Anlass gaben. Bis aber aus diesen ersten Anfängen einer lautlichen Bezeichnung eine etwas entwickeltere Sprache hervorgieng, waren so viele weitere Schritte nöthig, dass es schwer ist, auch nur die wichtigsten derselben aufzuzählen. In demselben Masse, wie die Weltkenntniss sich erweiterte und das Denken sich entwickelte, wuchs auch das Bedürfniss nach sprachlichen Bezeichnungen, nicht allein für die einzelnen Vorstellungen als solche, sondern auch für die Beziehungen, in denen die Vorstellungen unter einander stehen. Jede neu gewonnene Anschauung eines äusseren oder inneren Vorgangs, jede Wahrnehmung, jeder Begriff, jedes Erinnerungs- oder Phantasiebild enthielt die Aufforderung, Worte dafür zu suchen, sobald diese Vorstellungen lebhaft und dauernd genug waren, um die Lust zur Mittheilung an andere zu erwecken; für jede von den zahllosen Beziehungen, welche bald unsere Phantasie bald unser Denken zwischen unsern Vorstellungen und zwischen den durch sie bezeichneten Gegenständen herstellt, für die mannigfaltigen und verwickelten Verhältnisse, die sich aus der räumlichen und zeitlichen Verbindung und Trennung der Dinge, aus ihrer Aehnlichkeit und ihren Unterschieden, ihrem Wirken und ihrem Leiden ergeben, in denen die Vorstellungen sich verknüpfen, sich bedingen und sich widerstreiten, für die verschiedenen Stellungen, die wir selbst zu dem einnehmen, womit unsere Vorstellung sich beschäftigt, für das Behaupten, das Fragen, das Begründen, das Bezweifeln, das Wünschen, das Verabscheuen, das Bitten, das Befehlen u. s. w. war der sprachliche Ausdruck zu schaffen. Die Lösung dieser Aufgaben ist von den verschiedenen Sprachen nicht allein auf sehr verschiedenen Wegen versucht worden, sondern sie ist ihnen auch in äusserst ungleichem Masse gelungen; und je vollständiger eine Sprache ihrer Bestimmung entspricht, um so gewisser ist es, dass sie die Gestalt, in der sie sich uns zeigt, nur durch

eine langwierige Entwicklung und Umbildung derjenigen gewonnen haben kann, die sie bei ihrem ersten Hervortreten hatte. Der Lautgruppen, die auf den eben besprochenen Wegen als Zeichen gewisser Vorgänge und Dinge gebildet wurden, konnten es ebenso, wie der durch sie bezeichneten Gegenstände, der Natur der Sache nach anfangs nur wenige sein; und wirklich zeigt es sich auch, dass selbst ein so reicher Wortvorrath, wie ihn beispielsweise die griechische oder die deutsche Sprache besitzt, sich auf eine verhältnissmässig kleine Zahl von Wurzeln zurückführen lässt, und dass auch diese immer noch abnimmt, je mehr uns die Sprachvergleichung in den Stand setzt, den gemeinsamen Quellen ganzer Sprachstämme näher zu treten. Um aus diesen einfachen und anscheinend dürftigen Elementen die Bezeichnungen für alle Theile einer Vorstellungs- und Begriffswelt zu gewinnen, die sich allmählich, aber unaufhaltsam, in's ungemessene erweiterte, mussten dieselben der eingreifendsten Bearbeitung unterzogen werden. Zur Bezeichnung zusammengesetzterer Vorstellungen wurden die Wörter, die für ihre einzelnen Bestandtheile gebildet waren, bald äusserlicher, durch blosse Aneinanderreihung, bald organischer, zu neuen Wortgebilden verbunden. Die näheren Modifikationen einer Vorstellung oder eines Begriffs wurden durch Aenderung der Betonung oder einzelner Laute, durch Vor- und Endsilben ausgedrückt. Das fruchtbarste Hülfsmittel für die lexikalische Fortbildung der Sprache waren aber jene mit der Bedeutung der Wörter vorgenommenen Aenderungen, von denen uns jedes nach wissenschaftlichen Grundsätzen abgefasste Wörterbuch Beispiele in Menge darbietet. Wörter, die zur Bezeichnung gewisser Erscheinungen dienten, wurden auf andere übertragen, die mit jenen bald eine nähere, bald eine entferntere Aehnlichkeit zeigten; es wurden z. B. innere Vorgänge mit Namen bezeichnet, die sich ursprünglich auf äussere, geistige Wesen mit solchen, die sich auf körperliche bezogen; und indem dieses Verfahren wiederholt angewendet wurde, und Aehnlichkeiten der verschiedensten Art dabei den Ausschlag gaben, konnte es geschehen, dass ein und dasselbe Wort viele und oft weit auseinandergehende Bedeutungen

erhielt. Was anfangs nur auf eine bestimmte Klasse von Erscheinungen gieng, wurde in der Folge in allgemeinerem Sinn gebraucht; dann aber auch wieder ein allgemeinerer Ausdruck auf ein engeres Gebiet beschränkt. Der Name eines Dings wurde von irgend einer Eigenschaft entlehnt, die an ihm in's Auge fiel; der gleiche Name aber oft auch auf andere Dinge übertragen, die mit jenem bald in derselben, bald in ganz anderen Eigenschaften zusammentrafen. Das verschiedenartigste erhielt nicht selten die gleiche, nahe verwandtes verschiedene Benennungen. Um ferner die Gesichtspunkte, nach denen unsere Vorstellungen sich gliedern, den Unterschied der Dinge, Eigenschaften, Thätigkeiten u. s. w. sprachlich erkennbar zu machen, wurden für Hauptwörter, Eigenschaftswörter, Zeitwörter u. s. w. eigene Formen gebildet; zur Bezeichnung der Geschlechter, der Modifikationen, die ein Ding durch seine Beziehung zu andern erleidet, der Zeitverhältnisse, des Wirkens und Leidens, des Unterschieds zwischen einfachen und bedingten Aussagen, Behauptungen, Wünschen und Befehlen wurden Mittel gefunden, wie sie in allen höher entwickelten Sprachen die Beugungsformen der Haupt- und Eigenschaftswörter, die Umwandlungen der Zeitwörter bieten. Es wurde endlich der logische Zusammenhang der Vorstellungen, die Beziehung, die unser Denken zwischen ihnen herstellt, durch die Bildung von Sätzen und die Verknüpfung der einfachen Sätze zu zusammengesetzten zum Ausdruck gebracht, und als ein Hülfsmittel hiefür wurden den Haupt-, Eigenschafts- und Zeitwörtern die der Satzbildung als solcher dienenden Sprachtheile beigefügt.

Vergegenwärtigt man sich nun diese Aufgaben auch nur in so allgemeinen Andeutungen, wie sie hier allein gegeben werden konnten, so wird man sich bald überzeugen, dass eine so gelungene Lösung derselben, wie sie uns in einer ganzen Reihe von Sprachen, zum Theil schon aus fernen Jahrtausenden, vorliegt, nur das Werk einer Entwicklung sein konnte, deren Dauer wir nicht einmal annähernd bestimmen können, weil uns alle gesicherten Anhaltspunkte dafür fehlen. Die Sprache ist dem Menschen nicht angeboren; wäre sie dieses jemals gewesen,

so müsste sie es auch noch sein; aber wie könnte überhaupt das angeboren sein, dem die Spuren der Arbeit, aus der es hervorgieng, so deutlich eingeprägt sind? Sie ist aber auch kein blosses Naturerzeugniss in dem Sinn, als ob sie sich aus dem Bau der menschlichen Sprachwerkzeuge als organische Reaktion gegen gewisse äussere Einwirkungen mit derselben Nothwendigkeit ergeben hätte, wie das Gezwitscher der Vögel und andere thierische Laute. Wie sie vielmehr das werthvollste Werkzeug des menschlichen Geistes ist, so ist sie auch sein Werk. Aber kein Einzelner und kein Volk und kein Jahrhundert hat dieses Werk geschaffen, sondern ungezählte Geschlechter von Menschen haben an ihm gearbeitet, jedes in seiner Weise und nach seinem Vermögen. Sie haben diess nicht mit Absicht und Bewusstsein gethan: die absichtliche Bearbeitung der Sprache beginnt erst mit ihrer dichterischen, rednerischen, wissenschaftlichen Verwendung, das Nachdenken über ihr Wesen und ihre Gesetze erst mit der Sprachforschung. Aber gerade desshalb, weil die ursprüngliche Bildung der Sprache eine unbewusste That des menschlichen Geistes war, weil sie nicht aus Ueberlegung, sondern aus einem unmittelbaren Drang und Bedürfniss hervorgieng, erfolgte sie auch mit jener instinktiven Sicherheit, mit jener durch keine individuellen Einfälle und Seitensprünge gestörten Folgerichtigkeit, welche uns die Sprachen der Völker nicht als das Werk menschlicher Kunst, sondern als ein organisches Naturgebilde erscheinen lässt. Sie sind diess auch, richtig verstanden; aber sie sind es nur, sofern sie aus der geistigen Natur der Menschen hervorgegangen sind. Die Sprache ist dem Gedanken nicht übergeworfen, wie ein Kleid, sondern mit ihm verwachsen, wie der Leib mit der Seele; wo eine neue Vorstellung gebildet oder eine neue Beziehung der Vorstellungen gefunden wurde, da entstand auch das Bedürfniss, sie im sprachlichen Ausdruck festzuhalten und sie dadurch nicht allein andern zugänglich, sondern auch ihrem Urheber selbst klar zu machen. Wie wir annehmen müssen, dass die Organismen, welche unsere Erde gegenwärtig bevölkern, sich in Zeiträumen von unabsehlicher Dauer Schritt für Schritt aus

einfacheren Formen entwickelt haben, so werden wir uns auch die Entstehung unserer Sprachen als einen Entwicklungsprocess vorzustellen haben, der in langen Zeiträumen durch unbestimmbar viele Vermittlungen sich vollzog. Aber welches auch der Weg war, den diese Entwicklung in jedem einzelnen Fall einschlug, und welche Umstände bestimmend auf sie einwirkten: daran müssen wir immer festhalten, dass es nur die eigene Thätigkeit des menschlichen Geistes gewesen sein kann, durch die er sich in der Sprache die hörbaren Zeichen seiner Vorstellungswelt schuf. Denn die Selbstthätigkeit ist das Wesen des Geistes; von aussen her lässt sich nichts in ihn hineintragen, sondern es können ihm nur die Anregungen, die Reize zugeführt werden, auf die er in seiner Art und den Gesetzen seiner Natur gemäss antwortet. Wie daher seine Vorstellungen nur von ihm selbst erzeugt werden können, so konnten auch die sinnlichen Zeichen derselben, zu deren Bildung sein Organismus ihn befähigt, nur von ihm ausgewählt, auf die Vorstellungen, an die sie erinnern sollen, bezogen und denselben angepasst, es konnte jenes ganze kunstvolle System von Lautzeichen, welches die menschliche Sprache darstellt, nur von ihm in's Leben gerufen werden. Papageien können die Worte nachsprechen, die sie hören, ihre Stimmwerkzeuge würden sie mithin an der Erfindung einer Sprache nicht hindern; aber um wirklich eine zu erfinden, müssten sie ein menschliches Gehirn und ein menschliches Denken besitzen.

4.

Erst wenn man sich die Bedingungen klar gemacht hat, unter denen die Sprache überhaupt entstehen konnte, wird man auch vollständig begreifen, was sie für die Menschen ist und leistet. Sie ist nicht blos das brauchbarste, durch kein anderes irgendwie zu ersetzende Mittel für die Verständigung der Menschen unter einander und für jene Ueberlieferung von Vorstellungen, auf der alle Bildung und aller geschichtliche Fortschritt beruht; sondern sie ist auch für jeden Einzelnen ein ihm unentbehrliches Mittel der Selbstverständigung; und sie ist, auch abgesehen von dem Vorstellungsinhalt, für dessen Mittheilung sie im gegebenen

Falle verwendet wird, schon unmittelbar an sich selbst, durch ihre blosse Form, ihre grammatische und lexikalische Eigenthümlichkeit, von wesentlichem Einfluss auf den Geist und Charakter der Völker. In der ersten von diesen Beziehungen liegt die Unentbehrlichkeit der Sprache jedem vor Augen, und es ist kaum nöthig, sich ausdrücklich darüber zu besinnen, was aus dem menschlichen Verkehr würde, wenn alle auf solche Verständigungsmittel beschränkt wären, wie sie etwa Stumme ohne einen von Redenden ertheilten Unterricht auffinden könnten; was aus der Entwicklung der Menschheit, wenn die geistige Errungenschaft der früheren Geschlechter, ihre Anschauungen, Gedanken und Kenntnisse, nicht durch Rede und Schrift zu den nachfolgenden fortgepflanzt und auf diesem Weg stetig anwachsende Schätze des Wissens und der Bildung gesammelt werden könnten. Weniger greifbar ist die Bedeutung, welche die Sprache für die Sprechenden selbst unmittelbar, und auch abgesehen von dem Zweck der Mittheilung an andere hat, und gerade weil sie nicht so ganz auf der Oberfläche liegt, wird sie nicht selten auch von solchen übersehen, die an ihrem Beruf, über den Werth des Sprachunterrichts zu urtheilen und abzuurtheilen, nicht den geringsten Zweifel zu hegen scheinen.

Alle Worte sind, wie gesagt, Zeichen für Vorstellungen. Daraus folgt mit Nothwendigkeit, dass es Vorstellungen geben muss, die ihrer sprachlichen Bezeichnung vorangehen; und es wird auch niemand behaupten wollen, dass die Thiere, oder die Kinder, ehe sie sprechen können, oder Taubstumme, die keinen Sprachunterricht erhalten haben, unfähig seien, sich irgend welche Vorstellungen zu bilden. Aber der Umfang der Vorstellungen, die so unabhängig vom Wort sind, ist ein verhältnissmässig beschränkter. Die Bilder einzelner Dinge, einzelner Vorgänge, die sich ausser uns oder in uns vollziehen, werden uns ursprünglich unmittelbar durch die äussere und innere Wahrnehmung geliefert. Auch in der Erinnerung lassen sich solche Einzelanschauungen festhalten, ohne an Worte gebunden zu sein; und auch nachdem sie sich mit gewissen sprachlichen Bezeichnungen verknüpft haben, ist doch diese Verknüpfung bei ihnen keine so

dauerhafte, wie zwischen den allgemeinen Begriffen und ihrer Bezeichnung: wir erinnern uns an Personen, Gegenstände und Oertlichkeiten, die uns vorgekommen sind, auch wenn wir ihre Namen nicht kennen, und die Eigennamen werden gerade desshalb leichter vergessen als die Appellativbezeichnungen, weil wir von den Dingen oder Personen, auf die sie sich beziehen, eine innere Anschauung haben, die sich erhalten kann, wenn auch das Wort, welches diese Anschauung in unserer Erinnerung hervorzurufen bestimmt war, unserem Gedächtniss entfallen ist. Aber selbst für diese Klasse von Vorstellungen sind die Worte, durch die sie bezeichnet werden, nicht blos ein Mittel, durch das wir sie anderen mittheilen. Diese Worte sind vielmehr das Band, welches die verschiedenen zu Einem Bilde verknüpften Anschauungen für unsere Erinnerung zusammenhält, und es uns dadurch erleichtert, die durch sie bezeichneten Gegenstände in ihrer Eigenthümlichkeit und ihrem Unterschied von allen andern uns zu vergegenwärtigen. Wie viel dieses Hülfsmittel zur Dauerhaftigkeit, Zuverlässigkeit und Bestimmtheit unserer Erinnerungen beiträgt, davon kann man sich leicht überzeugen, wenn man den Versuch macht, eine grössere Anzahl gleichartiger Anschauungen in das Gedächtniss zurückzurufen; wer z. B. ein Antikencabinet oder eine Gemäldegallerie gesehen hat und seine Erinnerung daran nach einiger Zeit wieder aufzufrischen versucht, der wird finden, dass diejenigen Stücke, deren Urheber und Gegenstand ihm genannt wurden, sich ihm durchschnittlich viel fester eingeprägt haben als solche, von denen er diess nicht erfuhr.

Der Inhalt unseres Bewusstseins besteht indessen seinem ganz überwiegenden Theile nach nicht aus blossen Wahrnehmungen und Erinnerungen an wahrgenommenes, sondern aus solchen Vorstellungen, die wir uns aus unsern inneren und äusseren Wahrnehmungen erst durch eine weitere geistige Bearbeitung derselben gebildet haben; und diese Bearbeitung des Wahrgenommenen ist es, auf der jede höhere Geistesthätigkeit beruht. Gerade für sie hat aber auch die Sprache eine viel grössere Bedeutung, als für diejenige Vorstellungsthätigkeit, welche sich auf die Wahrnehmung und ihre gedächtnissmässige Wieder-

holung beschränkt. Wenn unsere Phantasie aus den Stoffen, die sie der Wahrnehmung verdankt, in freier Selbstthätigkeit neue Bilder erzeugt, so lässt sich zwar ein Theil dieser Gebilde — diejenigen, welche den Gegenstand der bildenden Kunst oder der Musik als solcher ausmachen — auch ohne Worte zur Darstellung bringen; die meisten dagegen finden nur im gesprochenen oder geschriebenen Worte den Leib, dessen sie bedürfen. Mögen dem Dichter seine Anschauungen noch so reich aus dem Innern hervorquellen: ihre künstlerische Gestaltung und Verknüpfung erhalten sie nur im Wort; sie lassen sich nicht allein auf keinem anderen Wege mittheilen, sondern sie werden ihrem Urheber selbst erst dadurch, dass er sie in Worte fasst, gegenständlich, werden erst dadurch aus einem bunten Gewühle sich gegenseitig verdrängender und in einander verfliessender Bilder zu deutlich umrissenen und klar unterschiedenen Gestalten und lassen sich nur in dieser Form dauernd festhalten. Was aber die dichtende Phantasie für das Leben der Menschheit zu bedeuten hat, wie die Einzelnen und die Völker ihr ganzes höheres Bewusstsein, ihre religiöse, sittliche und Naturanschauung ursprünglich in der Form der Dichtung besitzen, und wie wenig diese selbst durch die höchste Verstandesbildung jemals ersetzt werden kann, braucht hier eben nur angedeutet zu werden.

Noch unentbehrlicher ist aber die Sprache, wie für die Mittheilung so auch schon für die ursprüngliche Erzeugung der Gedanken. Phantasiebilder können als innere Anschauungen vorhanden sein, so gewiss sie auch zu ihrer Ausgestaltung der Worte bedürfen; denken können wir (sofern es sich um ein bewusstes Denken handelt) überhaupt nur in Worten. Sie sind für uns das einzige ausreichende Mittel, um die allgemeinen Begriffe, die logischen Beziehungen unserer Vorstellungen, den Causalzusammenhang der Dinge und die mannigfaltigen Modificationen desselben, kurz alles das zu bezeichnen, was den eigenthümlichen Gegenstand des Denkens im Unterschied von der Wahrnehmung und der Phantasiethätigkeit bildet. Erst mit dieser Bezeichnung erhalten aber unsere Gedanken diejenige Deutlichkeit und Bestimmtheit, durch die sie in unser Bewusstsein

erhoben werden; ehe der richtige Ausdruck für sie gefunden ist, sind sie in uns nur als ein Ahnen und Suchen, die Gestalt des Gedankens, der bewussten Erkenntniss, nehmen sie erst mit dem Wort an. Dadurch, dass wir mit bestimmten Worten regelmässig bestimmte Vorstellungen verknüpfen, kommt erst Klarheit und Ordnung in unsere Gedanken, die Vorstellungsgruppe, die unter ein Wort zusammengefasst wird, tritt bei jedem Aussprechen und Hören dieses Wortes in der gleichen Weise wie früher in uns auf und gewinnt ebendamit für uns ein gesondertes Dasein: sie wird uns zu einem eigenen, von allen andern unterschiedenen Begriff. Und das gleiche gilt von den verschiedenen Arten der Gedankenverknüpfung und der aus ihnen hervorgehenden Vorstellungen über die Zusammenhänge und Verhältnisse der Dinge. Sie sondern und befestigen sich in unserem Bewusstsein erst dadurch, sie werden uns selbst erst dadurch klar, dass sie ihren sprachlichen Ausdruck erhalten; denn nur dieser setzt uns in den Stand, unsere Gedanken regelmässig unter gleichen Umständen in der gleichen Weise zu verknüpfen, für den Verlauf unseres Denkens die Stetigkeit und Gleichförmigkeit zu gewinnen, ohne die überhaupt kein geordnetes und zusammenhängendes Denken möglich ist. Die Entwicklung der Sprache und die des Denkens fielen daher nothwendig ursprünglich zusammen: die Menschheit lernte denken, indem sie sprechen lernte, wie wir diess an den Kindern noch täglich sehen können; nur dass das, was bei diesen ein rasch erlerntes ist, für das Menschengeschlecht ein selbstgeschaffenes war, das als solches zu seiner schrittweisen Entstehung einer unbestimmbar langen Zeit bedurfte.

Dieser Process vollzog sich nun nicht überall in der gleichen Weise und gleich schnell: die Sprachen der Menschen sind so mannigfaltig, als die Völker und die Zeiten, denen sie angehören. Ob alle diese, jetzt so weit auseinandergehenden Sprachen von einer und derselben Ursprache, die wir uns dann freilich noch äusserst einfach und unausgebildet denken müssten, oder von einigen wenigen Urformen und von welchen sie herstammen, ist eine Frage, die ihre Beantwortung nur zugleich mit der

allgemeineren finden könnte, ob die menschliche Gattung ursprünglich nur an einem oder an mehreren Punkten der Erde entstanden ist. Denn die Sprache ist dem Menschen so unentbehrlich, dass wir uns Wesen, die diesen Namen verdienen, nicht ohne einen Anfang derselben denken können, und wenn man annimmt, der menschliche Organismus sei durch allmähliche Umbildung eines thierischen entstanden, müssten mit den ersten Schritten, welche unsere Vorfahren über die Thierheit hinausführten, auch die ersten Versuche einer Sprachbildung begonnen haben. Wie es sich nun damit verhält, haben wir hier nicht zu untersuchen. Um so wichtiger ist für unsere Aufgabe die Bemerkung, dass sich die Sprachen nicht blos durch die Wörter, Wortformen und Wortverbindungen, deren sie sich zur Darstellung der Gedanken bedienen, sondern noch viel tiefer und durchgreifender durch den Charakter der geistigen Thätigkeit, aus der sie entsprungen sind, nicht blos durch die äussere, sondern noch ursprünglicher durch die „innere Sprachform" unterscheiden. Eine lautliche Verschiedenheit der Sprachen würde sich allerdings schon daraus ergeben, dass die menschlichen Sprachorgane, wenn sie auch im allgemeinen gleichartig gebaut sind, doch in ihrer näheren Beschaffenheit Unterschiede zeigen, die sich unter dem Einfluss des Klima's, der Umgebungen, der Vererbung, der Gewöhnung weiter entwickeln; dass daher die Laute und Lautverbindungen, deren man sich zur Bezeichnung gewisser Gegenstände bedient, nicht bei allen die gleichen sein können. Aber wenn sich der Unterschied der Sprachen darauf beschränkte, so hätte er für das geistige Leben keine grosse Bedeutung. Man hätte an ihnen verschiedene Bezeichnungsweisen, aber das, was damit bezeichnet würde, und das Verhältniss der Bezeichnung zum Bezeichneten wäre dasselbe; ob man sich zum Ausdruck seiner Gedanken der einen oder der anderen Sprache bedient, wäre so gleichgültig, als ob man ein Buch mit lateinischen oder mit deutschen Lettern drucken lässt. Man müsste daher auch alles gleich gut in jeder beliebigen Sprache darstellen, jede Rede und Schrift ohne Nachtheil für den Sinn aus jeder Sprache in jede wörtlich übertragen können. Allein thatsächlich ist das

Verhältniss der Sprachen zu einander und zu dem in ihnen darzustellenden Inhalt ein ganz anderes. Wo es sich um fest bestimmte Gegenstände oder Begriffe handelt, macht freilich die sprachliche Bezeichnung für den Sinn nichts aus: ob man einer Pflanze ihren deutschen oder ihren lateinischen Namen gibt, „Würfel“ oder „Kubus“, „Sauerstoff“ oder „Oxygen“, „Barometer“ oder „Wetterglas“ sagt, ein deutsches oder ein französisches Zahlwort gebraucht, den Helden des homerischen Gedichts Odysseus oder Ulysses nennt u. s. w., ist desshalb gleichgültig, weil bei den verschieden lautenden Wörtern jeder, der sie überhaupt versteht, doch genau dasselbe denkt. Aber schon von den einzelnen Ausdrücken, aus denen der Wortvorrath unserer Sprachen sich zusammensetzt, sind die wenigsten so eindeutig, dass sie ohne weiteres durch solche aus einer anderen Sprache ersetzt werden könnten; der grössere Theil dagegen ist zu eigenartig gebildet, um in einer solchen ein Aequivalent zu haben, das ihm genau und vollkommen entspräche. Der Gegenstand oder der Vorgang, auf den ein Wort sich bezieht, wird durch dasselbe nur nach einer bestimmten Seite, oder mit Rücksicht auf einen bestimmten Eindruck, den man von ihm erhalten hat, bezeichnet; eine andere Sprache bezeichnet den gleichen Gegenstand nach einer anderen Eigenschaft, stellt ihn unter einen anderen Gesichtspunkt. Die Ausdrücke für allgemeine Begriffe sind in einer Sprache nicht durchaus von denselben Anschauungen abstrahirt und in derselben Weise gebildet, wie in der andern; mögen sie sich daher auch verwandt sein, so decken sie sich doch nicht so genau, dass die einen einfach an die Stelle der andern treten könnten. Wenn die Bedeutung eines Wortes sich erweitert und bereichert, die Bezeichnung, die erst einer bestimmten Vorstellung galt, auf immer weitere übertragen, und so schliesslich eine ganze Gruppe in einander spielender Vorstellungen an ein Wort geknüpft wird, so geschieht diess doch in jeder Sprache, die sich selbständig entwickelt, auf ihre eigene Art, je nach dem Geist eines Volkes, der Richtung seiner Phantasie und seines Denkens, dem Umfang und Charakter der Anschauungen, über die es zu verfügen hat. Jede Sprache hat

daher nothwendig eine Menge von Ausdrücken, für die sich keine durchaus gleichbedeutenden in anderen Sprachen finden, und je genauer man in das Wesen einer Sprache eindringt, um so mehr erweitert sich die Zahl dieser eigenartigen Ausdrücke, um so unmöglicher erscheint es daher, etwas Wort für Wort aus einer Sprache in eine andere zu übersetzen; sondern gerade wenn man den Sinn der Worte und Sätze getreu wiedergeben, den Eindruck, den sie in der Ursprache hervorbringen, durch die Uebersetzung annähernd gleichfalls erreichen will, muss man nicht selten ganze Sätze umschmelzen und in eine neue Form giessen. Es gilt diess namentlich von solchen Ausdrücken, Redensarten und Wendungen, die sich auf das geistige Leben beziehen. Denn diese sind nicht blos alle metaphorisch, von äusseren Dingen und Vorgängen entlehnt, und daher in verschiedenen Sprachen nach verschiedenen Analogieen und Gesichtspunkten gebildet; sondern auch das, was sie bezeichnen, die inneren Vorgänge und die Auffassung dieser Vorgänge, die Gemüthszustände, die sittlichen Eigenschaften und Begriffe, haben sich bei verschiedenen Völkern sehr verschiedenartig gestaltet. Man nehme nur z. B. Ausdrücke, wie die griechische „Sophrosyne" oder das deutsche „Gemüth", und sehe sich in anderen Sprachen nach gleichbedeutenden um; man vergleiche den deutschen Geist mit dem französischen Esprit, die sich lexikalisch so ähnlich sehen und sich doch unterscheiden, wie Rheinwein und Champagner; man gebe das griechische „Logos" durch ein Wort wieder, das ebenso, wie jenes, die Begriffe der Rede und der Vernunft und der vernünftigen Gründe und der Rechnung und des berechenbaren Verhältnisses und welche sonst noch in ungetrennter Verschmelzung bezeichnet, und man wird in dieselbe Verlegenheit gerathen, wie Faust, da er jenes Wort in sein geliebtes Deutsch übertragen will; man suche für einen Begriff, der uns so geläufig ist, wie der der Persönlichkeit, im Lateinischen oder im Griechischen eine adäquate Bezeichnung, und man wird bei keinem von den alten Schriftstellern eine finden. Und das gleiche zeigt sich in zahllosen Fällen selbst bei Sprachen, die sich so nahe verwandt sind, wie die eben genannten. Nicht weniger charakteristisch, als ihr

Wortvorrath und die Bedeutung der einzelnen Wörter, ist aber für jede Sprache auch ihr grammatischer und syntaktischer Bau. Denn in ihm gerade zeigt es sich, in welchem Umfang, in welcher Form und wie deutlich einem Volke die logischen Beziehungen der Gedanken und die in ihnen sich aussprechenden Beziehungen der Dinge während des Zeitraums, in dem seine Sprache sich gebildet hat, zum Bewusstsein gekommen sind. Wie die Sprache überhaupt das Werk des Geistes ist, der sich zu ihrem Aufbau der organischen Laute zwar als seines Stoffes bedient, der aber diesen Stoff nach seiner Weise, seinem Bedürfniss und Vermögen verwendet, so ist auch jede einzelne Sprache der Niederschlag einer Bewegung von unabsehbarer Dauer, deren Gang und Ergebniss durch die geistigen Kräfte der Völker und ihre Entwicklung bestimmt wurde, ein Kunstwerk, das ein bestimmter Volksgeist in seinem unbewussten Wirken aus zahllosen Beiträgen der Einzelnen geschaffen hat. Jede ist daher auch ein Bild, aus dem uns das Wesen und Werden dieses Geistes entgegentritt; und eben darauf, dass die Sprachen diess sind, beruht es, dass der Werth und die Wirkung des Sprachunterrichts für das geistige Leben weit über das unmittelbare Bedürfniss, dem die Sprache zunächst dient, hinausreicht.

5.

Um sich die Kenntniss einer Sprache zu erwerben, gibt es drei Wege: die blosse Nachahmung und Uebung, den grammatischen Unterricht, die wissenschaftliche Forschung. Auf jedem von diesen Wegen wird eine eigene Art von Sprachkenntniss gewonnen; die vollkommenste da, wo es möglich ist, alle drei in der richtigen Weise zu verbinden. Mit der wissenschaftlichen Sprachforschung haben wir es nun hier nicht zu thun; von den beiden anderen Methoden geht die erste der zweiten nothwendig voran. Denn seine Muttersprache erlernt jeder nur praktisch durch fortgesetzte Nachahmung dessen, was er von andern gehört hat. Nachdem die Kinder ihre Sprachwerkzeuge durch das Hervorbringen verschiedenartiger, anfangs unartikulirter Laute bis zu einem gewissen Grad eingeübt und in ihre Gewalt

bekommen haben, fangen sie an einzelne Wörter und Silben, zuerst natürlich die, die ihnen am leichtesten werden, nachzusprechen, und zugleich lernen sie den Sinn derselben verstehen. Das heisst: mit diesen Wörtern verknüpft sich ihnen das Bild der Personen und Dinge, die man ihnen beim Aussprechen derselben gezeigt hat, mit der Zeit so fest, dass dieselben, wenn sie von ihnen vernommen werden, jenes Bild in ihrer Erinnerung hervorrufen, und dass ebenso umgekehrt die Anschauung der durch die Wörter bezeichneten Gegenstände das Bild dieser Wörter hervorruft. Durch fortgesetzte Wiederholung dieses Verfahrens erweitert sich allmählich der Umfang dessen, was das Kind in dieser Weise bezeichnen lernt, sein Vorrath an Wörtern und an bestimmten, durch Wörter befestigten Vorstellungen; und neben den Dingen gewinnt es ziemlich bald auch für gewisse Vorgänge, Empfindungen und Eigenschaften der Dinge, und ebendamit auch für die einfachsten Verbindungen von Vorstellungen einen sprachlichen Ausdruck. Länger dauert es schon, bis es die durch Declination und Conjugation entstandenen Wortformen sich aneignet, ihre Bedeutung versteht und mit Hülfe derselben Sätze bilden lernt; eines zusammengesetzteren Satzbaus sind viele Sprachen überhaupt nicht fähig, und auch wo er sich findet, ist er immer das Werk einer kunstmässigen, dichterischen oder rednerischen Behandlung der Sprache.

In der gleichen Weise, wie die Kinder ihre Muttersprache erlernen, lernen sie auch andere Sprachen, die sie bei Personen aus ihrer Umgebung hören, nicht blos wenn man sie dazu anhält, sondern bisweilen auch von selbst aus blossem Nachahmungstrieb. Dasselbe kommt aber auch bei Erwachsenen vor, wenn sie längere Zeit in die Nothwendigkeit versetzt sind, sich mit andern zu verständigen, deren Sprache ihnen fremd ist, wie diess Auswanderern, Reisenden, Gefangenen nicht selten begegnet: sie merken sich zunächst die Bedeutung einzelner Ausdrücke und Redensarten, sprechen diese nach und erhalten dadurch, in Verbindung mit den allgemein verständlichen, an keine Wortsprache gebundenen, Empfindungslauten und Geberden, das Mittel, sich auch die übrigen Theile des fremden Idioms nach und nach anzueignen.

Will man sich nun klar machen, welchen Einfluss die Erlernung einer Sprache, wenn sie auf diese Weise zu Stande kommt, auf die eigene Bildung des Lernenden (nicht blos auf seinen Verkehr mit andern) ausübt, so kann man allerdings die Bedeutung, die dem ersten Sprechenlernen, der Aneignung einer Muttersprache, zukommt, kaum überschätzen. Durch sie erhält der Mensch nicht allein das unentbehrliche Mittel für die Verständigung mit Seinesgleichen, sondern es werden ihm auch in und mit ihr die Vorstellungen und Vorstellungsverknüpfungen, die Begriffe und Denkformen, die Naturanschauung und die Auffassung des menschlichen Lebens überliefert, welche sich in ihr verkörpert, die Sprache als ihr hörbares Abbild geschaffen haben. Indem er sich in die Sprache seines Volkes einlebt, lebt er sich auch in seine Vorstellungs-, Gefühls- und Begriffswelt ein. Diese Welt trägt aber ein ganz bestimmtes nationales Gepräge, sie ist aus dem geistigen Leben dieses Volkes hervorgegangen. Die Muttersprache ist daher das erste und eines der festesten von den Banden, durch welche der Einzelne mit dem Leben seines Volkes verknüpft ist, der erste von den Kanälen, durch welche der Geist dieses Volkes in ihn einströmt und sich seiner bemächtigt, und es gibt eben desshalb kaum etwas, das eine Nationalität so im Innersten verletzte und in ihrem Bestande gefährdete, wie die Unterdrückung ihrer nationalen Sprache. Selbst die Volkssprache der engeren Heimath, die Mundart, hat ihren eigenthümlichen Werth. Sie ist naturwüchsiger und origineller, als die Schriftsprache; diese ist immer ein Kunsterzeugniss, und wenn auch ein bestimmter Dialekt ihre Grundlage bildet, muss sie doch, um von allen anerkannt und gebraucht werden zu können, von der Eigenartigkeit dieser Grundlage manches aufgeben, und von den übrigen Mundarten der gleichen Sprache manches aufnehmen. So unentbehrlich aber eine solche über den einzelnen Dialekten stehende gemeinsame Sprache für ein Volk ist, und so gewiss jeder hinter der Bildung seiner Nation zurückbleibt, der sie nicht mündlich und schriftlich zu handhaben weiss, so vieles entgeht doch dem, welcher in keinem Dialekt heimisch ist; und wenn sich z. B.

unsere deutschen Dialekte jemals auch für den Gebrauch der unteren Volksklassen und des täglichen Lebens vollständig verlieren könnten, so würde ebendamit auch für unsere Schriftsprache eine Quelle fortwährender Erfrischung und Verjüngung versiegen, aus welcher die ersten Meister derselben immer wieder geschöpft haben.

Eine andere Frage ist es, ob man wohl thut, wenn man die Kinder neben ihrer Muttersprache gleichzeitig noch eine zweite erlernen lässt. Es gibt freilich Umstände, unter denen sich diess von selbst macht. In Grenzprovinzen und Landestheilen von stark gemischter Bevölkerung, wo jedermann zwei Sprachen zu beherrschen pflegt, hören die Kinder beide von Klein auf so häufig, dass sich ihr Nachahmungs- und Mittheilungstrieb auf beide zugleich richtet; und ebenso verhält es sich in solchen Familien, in denen wegen der verschiedenen Nationalität der Eltern oder aus anderweitigen Gründen der häusliche Verkehr ein doppelsprachiger ist. Auch wird niemand die Vortheile verkennen, die eine so frühzeitige Aneignung zweier Sprachen gewährt. Wem sie gelingt, der ist nicht allein für den Verkehr mit Angehörigen der fremden Nation von Hause aus mit dem Hülfsmittel versehen, das ein anderer sich erst später mit Mühe erwerben muss; sondern die frühe Gewöhnung, in zwei Sprachen zu denken, wird auch jener Leichtigkeit, sich in neuen Verhältnissen zurechtzufinden, zugutekommen, die auch wirklich in verhältnissmässig höherem Grade vorhanden zu sein pflegt, wo verschiedene Sprachgebiete sich berühren. Allein diese Vortheile werden in der Regel mit erheblichen Nachtheilen erkauft werden. Das Erlernen seiner Muttersprache fordert von dem Kind für mehrere Jahre einen solchen Aufwand an geistiger Thätigkeit, dass es immer eine Ausnahme und ein Beweis besonderer sprachlicher Begabung sein wird, wenn es ohne Schaden für diese nächste Aufgabe gleichzeitig noch eine zweite Sprache zu erlernen vermag. Das gewöhnliche kann nur das sein, was sich thatsächlich bei allen zweisprachigen Bevölkerungen findet, so weit nicht in der Folge durch einen methodischen Sprachunterricht Abhülfe geschafft wird: es erzeugt sich entweder jene

widerwärtige, für ein gesundes Sprachgefühl unerträgliche Sprachmengerei, wie sie z. B. bei Deutschamerikanern der minder gebildeten Klassen und oft auch noch höher hinauf üblich ist; oder es geht, wie es an der westlichen Grenze des deutschen Sprachgebiets, in manchen Theilen der Schweiz, im Elsass und im vlämischen Belgien, gegangen ist: die Muttersprache wird nur als Dialekt gesprochen, die fremde gilt als die Sprache der Gebildeten, und die Masse derer, welche sich zu diesen zählen, entfremdet sich so dem Geistesleben und der Literatur ihres Volkes, ohne doch darum die des fremden in ihrer Eigenart sich lebendig aneignen zu können, oder von ihm als ebenbürtig anerkannt zu werden. Man gibt das Bürgerrecht in der eigenen geistigen Heimath auf, um sich dafür in der Fremde von den Brocken zu nähren, die man mit beleidigender Herablassung zugeworfen bekommt. Damit hängt aber noch ein zweites und wichtigeres zusammen: der Einfluss der Sprache auf die menschliche Gesammtbildung. In und mit der Sprache seines Volkes zieht auch der Geist desselben in den des Einzelnen ein: seine Weltvorstellung, seine ethischen, religiösen, ästhetischen Anschauungen, seine Denk- und Empfindungsweise, so weit diese in der Sprache ihren Ausdruck gefunden haben. Wird nun das Kind, während es eben durch Erlernung und Einübung seiner Muttersprache diese Einwirkung des nationalen Geistes in sich aufnehmen soll, gleichzeitig unter den Einfluss einer fremden Sprache und der in ihr zum Ausdruck gelangten Anschauungen gestellt, so kann die Folge keine andere sein, als Unsicherheit und Verwirrung, und es wird ihm in hohem Grad erschwert werden, für sich selbst mit der Zeit die Geschlossenheit des Charakters, die Eigenartigkeit seines Geistes- und Gemüthslebens zu gewinnen, deren zuverlässigste Grundlage gerade das bildet, was allen Gliedern eines Volkes als ein gemeinsam anerkanntes feststeht und von Anfang an in ihr Fleisch und Blut übergeht. Wenn es daher die Verhältnisse eines zweisprachigen Landes oder Hauses mit sich bringen, dass die Kinder schon in den ersten Lebensjahren neben ihrer Muttersprache auch mit einer zweiten bis zu einem gewissen Grade bekannt werden, so sollte man

doch, statt diese bequeme Gelegenheit zur Erlernung der fremden Sprache möglichst auszunützen, sie vielmehr nach Kräften auf die alltäglichen Dinge beschränken, alle erziehende und bildende Unterhaltung dagegen so lange ausschliesslich in der Muttersprache führen, bis das Kind in dieser so fest und in seiner intellektuellen Entwicklung so weit fortgeschritten ist, dass ihm ein regelmässiger Unterricht in der fremden Sprache ohne Schaden ertheilt werden kann. Ganz verkehrt ist es vollends, die Störung der natürlichen Geistesentwicklung dadurch ausdrücklich herbeizuführen, dass man dem Kinde, noch ehe es seiner Muttersprache einigermassen Herr ist, von wälschen Erzieherinnen und Kindermädchen die fremde beibringen lässt. Das beste dabei ist noch dieses, dass die Kinder das, was sie von der Bonne gelernt haben, in kürzester Zeit wieder zu vergessen pflegen, wenn nicht durch fortgesetzten Sprachunterricht für seine Erhaltung gesorgt wird; lässt man aber diesen ertheilen, so ist es viel zweckmässiger, erst dann mit ihm zu beginnen, wenn die natürliche Vorbedingung dafür, der Besitz der Muttersprache, gesichert ist.

Es sei mir erlaubt, hier anzuführen, was einer unserer einsichtsvollsten Pädagogen, der früh verstorbene Theodor Waitz, schon vor mehr als dreissig Jahren über diesen Gegenstand bemerkt hat. Das Kind, verlangt er in einem sehr lesenswerthen Abschnitt seiner Pädagogik (2. Aufl. S. 257), solle keine fremde Sprache früher erlernen, als es sich die Muttersprache nicht allein gedächtnissmässig, sondern auch gemüthlich angeeignet habe. „Abgesehen nämlich von der Ueberlastung des Gedächtnisses, welche offenbar durch die gleichzeitige Aneignung zweier Sprachen dem kleinen Kinde zugemuthet wird, ist es überhaupt eine oberflächliche Ansicht, die der Gemüthsbildung sehr gefährlich werden kann, wenn man die Sprache nur als eine Summe von äusseren Zeichen betrachtet, auf deren Verständniss und fertigen Gebrauch es allein ankomme. Dann wäre es freilich gleichgültig, welche Sprache das Kind zuerst, welche zuletzt erlernte und ob eine oder mehrere zugleich. Ist dagegen die Sprache erst das Mittel, die eigenen inneren Zustände allmählich

abzuklären und zu verdeutlichen, zwingt sie dem Gemüthsleben einen bestimmten nationalen Typus auf, ertheilt sie der Auffassung des gesammten Lebens sowohl nach der religiösen und sittlichen als nach der ästhetischen und geselligen Seite hin eine bestimmte Färbung, die mit ihr und durch sie in das Gemüth des Kindes eingeht, so kann es keine gleichgültige Sache sein, ob das Gemüthsleben des Kindes zuerst in einer Sprache vollkommen heimisch werde, oder ob man es trotz des Widerstrebens der Natur sogleich in zwei verschiedene hineinpresse. Dass im letzteren Falle theils mannigfaltige Schwankungen in der Begriffsbildung, theils Zwitterbildungen der Gefühle eintreten werden, welche insbesondere die Consolidirung des Charakters erschweren, liegt am Tage. Zum Glück bekommt in der Praxis nach kurzer Zeit die eine Sprache beim Kinde doch das Uebergewicht über die andere, das Kind behält nicht zwei Muttersprachen, sondern wirft die eine als lästige Fessel bei Seite: die Natur hilft sich selbst und sucht wenigstens theilweise wieder gut zu machen, was Menschenwitz verdorben hat."

6.

Wenn die Muttersprache lediglich durch Nachahmung und Uebung erlernt wird, und wenn auch andere Sprachen auf diesem Weg erlernt werden können, so handelt es sich bei dem methodischen Sprachunterricht, wie er auf unsern höheren Lehranstalten ertheilt wird, an erster Stelle nicht um die Uebung im Sprechen, welche vielmehr bei den todten Sprachen gar nicht oder nur ganz nebenher in's Auge gefasst wird, sondern um das wissenschaftliche Verständniss der Sprache als solcher, so weit dieses den Altersstufen zugänglich ist, denen dieser Unterricht ertheilt wird. Der Schüler soll durch denselben nicht blos in den Stand gesetzt werden, die Worte, die er vernimmt, auf die Vorstellungen zu beziehen, als deren Zeichen sie nun einmal gelten, und seine eigenen Vorstellungen in diese ihm überlieferten Formen zu kleiden; er soll vielmehr den Weg, auf dem das System der sprachlichen Bezeichnung zu Stande kommt, mit Bewusstsein zurücklegen, er soll es verstehen lernen, wie die

Sprache aus ihren Elementen nach festen Regeln sich aufbaut, er soll in den Stand gesetzt werden, diese Regeln mit Sicherheit anzuwenden, nicht allein richtig zu schreiben und zu sprechen, sondern auch zu wissen, warum er sich so ausdrückt und nicht anders. Dazu ist aber eine doppelte Bearbeitung des Sprachstoffes nöthig, eine analytische und eine synthetische. Der Schüler soll die verschiedenen Bedeutungen der Wörter, die unter Einem Ausdruck zusammengefassten und dadurch mit einander scheinbar verschmolzenen Begriffe unterscheiden, er soll aber auch ihre Herkunft aus derselben Grundbedeutung kennen lernen, die Verknüpfung der Vorstellungen, durch welche sich die eine Bedeutung der anderen angereiht hat, in allen ihren uns oft auffallenden Uebergängen und Sprüngen innerlich nachbilden lernen. Er soll dazu angeleitet werden, die Redetheile, die im thatsächlichen Gebrauch der Sprache mit einander verknüpft und nur in dieser Verknüpfung gegeben sind, auseinanderzulegen, jeden für sich nach seinem eigenthümlichen Charakter zu betrachten, die Geschlechtsunterschiede, die Zeichen der Steigerung und Verkleinerung, die aus der Declination und Conjugation sich ergebenden Wortformen in ihrer Bedeutung zu verstehen, die Sätze in ihre einfachsten Bestandtheile zu zerlegen und aus ihnen regelrecht zusammenzusetzen. Die Sprache soll, mit Einem Wort, durch diesen methodischen Unterricht aus etwas unbewusstem in ein bewusstes, aus einer gewohnheitsmässigen Fertigkeit in eine Kunst, ein von bestimmten Regeln geleitetes Verfahren verwandelt werden.

Es ist nun leicht zu sehen, welchen Werth diese methodische Einführung in die Technik der Sprache schon für den praktischen Zweck ihres richtigen Gebrauchs hat. Mehr darf man allerdings in dieser Beziehung nicht von ihr erwarten, als der theoretische Unterricht überhaupt für die Praxis zu leisten vermag. Die Grammatik schafft so wenig einen grossen Stilisten, als die Aesthetik einen grossen Künstler. Weder die natürliche Begabung noch die Uebung kann durch die blosse Kenntniss der Regeln ersetzt werden. Aber beide bedürfen dieser Kenntniss zur Leitung und Sicherung ihres Verfahrens. Sprechen lernt

man freilich nicht erst in der Schule, aber richtig zu sprechen und zu schreiben wird denen meist sehr schwer, die nie einen regelrechten Sprachunterricht genossen haben; und auch das ausgesprochenste stilistische Talent ist vor Verstössen nicht geschützt, wenn nicht die Einsicht in den Bau und die Gesetze der Sprache das Sprachgefühl läutert und befestigt und mit Sicherheit unterscheiden lehrt, was in einer Sprache gewagt werden kann, und was ihrer Natur widerstreitet. Wichtiger aber, als dieser praktische Nutzen des wissenschaftlichen Sprachunterrichts, ist für uns sein Einfluss auf die allgemeine, formale Ausbildung des Verstandes. Das Wort ist der Leib des Gedankens, die Sprache das ursprünglichste, unentbehrlichste, vollkommenste Werkzeug des denkenden Geistes. Indem der Mensch sprechen lernt, lernt er denken; indem er die Sprache analysirt, ihre Gesetze sich klar macht und sie mit deutlichem Bewusstsein anwendet, lernt er seine Begriffe unterscheiden und verknüpfen, er erhält ein Bild von den verschiedenartigen Beziehungen, in die sie zu einander treten können, von dem vielgestaltigen Verhältniss der Gedanken, das in den Formen der Satzbildung sich ausprägt. Die Grammatik ist die erste Schule der Logik; und ist auch das Logische hier noch an seinen sprachlichen Ausdruck gebunden, wird man sich auch der Denkformen nur in dem Masse bewusst, wie sie in den Sprachformen zur Darstellung gelangen, so hat doch auch schon diese erste Orientirung über seine eigene Thätigkeit auf die Ausbildung des denkenden Geistes einen Einfluss, dessen durchgreifende Bedeutung freilich nur solchen ganz verständlich sein kann, die eben selbst eine philologische Bildung erhalten haben; auch von ihnen aber nicht selten gerade desshalb unterschätzt wird, weil ihnen durch dieselbe vieles so in Fleisch und Blut übergegangen, zu einer für sie so selbstverständlichen Voraussetzung geworden ist, dass sie gar nicht mehr fragen, wem sie es zu verdanken haben. Wer es sich deutlich machen will, wie werthvoll und unentbehrlich diese Schulung des Denkens ist, der sehe auf solche, denen sie fehlt, und er wird leicht bemerken können, welche Mühe es z. B. die Knaben anfangs kostet, bis sie auch nur die einfachsten

logischen Unterschiede und Beziehungen, wie die von Subjekt und Prädikat, Subjekt und Objekt, adverbialer und adjektivischer Bestimmung, sich klar genug gemacht haben, um sie mit voller Sicherheit zu handhaben, wie lang es vollends dauert, bis sie etwas feinere und verwickeltere syntaktische Regeln begreifen; wie auch unter den Erwachsenen Leute, denen es weder an technischem Geschick noch an praktischem Verstand fehlt, nicht selten durch auffallende grammatische Unbehülflichkeiten und Fehler beweisen, wie sehr ihren Gedanken die elementarste logische Disciplin abgeht; wie selbst in einem so aufgeweckten, klugen und redegewandten Volk, wie die Griechen, noch zur Zeit des Plato und Aristoteles die Mehrzahl der Gebildeten durch Sophismen in Verlegenheit gesetzt werden konnte, die so vollständig auf falscher Construction oder auf Verwechslung gleichlautender Wortformen beruhen, dass man sie heutzutage keinem leidlich geschulten Tertianer für etwas anderes als schlechte Scherze verkaufen könnte. Man hat nun nicht selten geglaubt, dieser formal bildende Einfluss des Sprachunterrichts liesse sich auch durch irgend ein anderes Fach erreichen, das die Verstandeskräfte in Anspruch nimmt und übt; und man hat hiefür insbesondere die Mathematik vorgeschlagen, deren Vorzug vor dem humanistischen Unterricht nicht blos auf der Strenge und Sicherheit ihres Verfahrens, sondern namentlich auch darauf beruhen soll, dass sie als das unentbehrliche Hülfsmittel des technischen und naturwissenschaftlichen Wissens einen unvergleichlich höheren praktischen Werth habe, als das Studium der Sprachen, namentlich derjenigen, die nur noch in Schriften fortleben. Und wenn es sich nur darum handelte, eine Ergänzung des philologischen Unterrichts durch den mathematischen zu verlangen, so würde niemand widersprechen. Die Nothwendigkeit einer solchen ist heutzutage thatsächlich wie grundsätzlich so allgemein anerkannt, dass darüber kein Streit ist. Meint man dagegen, der philologische Unterricht liesse sich als allgemein wissenschaftliches Bildungsmittel durch den mathematischen ersetzen, so liefert man damit nur den Beweis, dass man keinen klaren Begriff von dem hat, was der eine und der andere leisten kann

und leisten soll. Die Mathematik ist ja ein unschätzbares Werkzeug für die wissenschaftliche Erforschung und die technische Beherrschung der Natur, und der Unterricht in derselben gewöhnt an eine Genauigkeit der Begriffe und eine Sicherheit der Beweisführung, die sich in keiner anderen Wissenschaft so, wie hier, findet. Aber er gewöhnt daran eben nur für das Gebiet, welches allein so exakter Bestimmung und Messung fähig ist, das der Zahlen, der Raumgrössen und der Bewegung. Um von der Mathematik auch für die Behandlung solcher Gegenstände, auf welche das mathematische Verfahren nicht unmittelbar anwendbar ist, Strenge des Verfahrens und Schärfe der Begriffe zu lernen, dazu gehört schon eine Uebung und Selbständigkeit des Denkens, welche sich von jungen Leuten selbst dann nicht erwarten lässt, wenn ihnen der mathematische Unterricht in einem höheren und weniger auf die nächsten Aufgaben beschränkten Sinn ertheilt wird, als diess leider nur zu oft der Fall ist; wenn er nicht blos auf die gedächtnissmässige Mittheilung von Kenntnissen und die gewohnheitsmässige Einübung bestimmter Methoden, sondern auch auf die Erzeugung der Einsicht in ihre Gründe ausgeht. Anders verhält es sich in dieser Beziehung mit dem Sprachunterricht. Da die Sprache das allgemeine Werkzeug des Denkens überhaupt ist, lernt man durch denselben die Denkthätigkeit nicht blos auf ein bestimmtes und ziemlich eng begrenztes Gebiet methodisch anwenden, sondern man lernt in und mit den Elementen der Sprache auch die der Denkthätigkeit kennen, alle Denkoperationen, welche in der Sprache zum Ausdruck kommen, welches auch der Gegenstand sei, mit dem sie es zu thun haben, nach festen Regeln mit Sicherheit vollziehen. Die Mathematik zieht, als ein Muster deduktiver Wissenschaft, aus gewissen Voraussetzungen die Folgerungen, die sich nach allen Seiten hin aus ihnen ergeben; aber diese Voraussetzungen beziehen sich nur auf die einfachsten und allgemeinsten Bedingungen des zeitlich-räumlichen Daseins. Die Sprachkunde nöthigt ihren Schüler, alle die verschiedenartigen Begriffe, welche in die Worte gelegt sind, aus ihrer Umhüllung herauszuschälen und allen ihren Verbindungen nachzugehen; sie

leistet ihm diesen Dienst namentlich auch hinsichtlich derjenigen Begriffe, welche sich auf unser inneres Leben beziehen und von den Thatsachen desselben abstrahirt sind, der sittlichen, religiösen, logischen, psychologischen und ästhetischen. Gerade diese Begriffe sind es aber, deren Aufklärung die Erziehung des Menschen zur Humanität, das, was wir Geistesbildung nennen, zwar freilich für sich allein nicht hervorbringen wird, aber doch vom höchsten Werth für sie ist, weil sie den Menschen als solchen, in der ihm eigenthümlichen geistigen Thätigkeit angeht; und es ist schon insofern nicht ohne Grund, wenn man diejenigen Studien, deren allgemeine Grundlage die Philologie ist, die humanistischen nennt. Diese Bezeichnung ist aber auch desshalb berechtigt, weil uns die Sprachkunde nicht allein den Zutritt zu den Urkunden öffnet, auf denen unsere Kenntniss vergangener Zeiten und entlegener Völker, die Verknüpfung unseres Geisteslebens mit dem ihrigen, das geschichtliche Selbstbewusstsein der Menschheit beruht, sondern weil auch das Erlernen einer Sprache, zweckmässig geleitet, unmittelbar durch sich selbst zur Kenntniss ihrer Literatur und Poesie, und eben damit zur Kenntniss eines äusserst werthvollen Ausschnitts aus dem unermesslichen Gebiete der menschlichen Kultur hinführt. Haben daher hervorragende akademische Vertreter der Naturwissenschaften und der Mathematik auf Grund vieljähriger Erfahrung sogar hinsichtlich dieser Fächer erklärt, von ihren Schülern seien diejenigen, welche eine gründlichere philologische Vorbildung besitzen, im Durchschnitt den andern, selbst wenn diese mehr mathematische und physikalische Kenntnisse zur Universität mitbringen, doch an Selbständigkeit des Denkens überlegen und den schwierigeren Aufgaben der späteren Semester besser gewachsen[6]), so wird noch mehr von den Geisteswissenschaften und den Gegenständen, womit sie es zu thun haben, behauptet werden müssen, dass eine fruchtbare Beschäftigung mit denselben nur erschwert werden würde, wenn auf unseren Gymnasien das gegenwärtig bestehende Verhältniss des philologischen Unterrichts zum mathematischen umgekehrt würde.

Es könnte nun beim ersten Anblick vielleicht als das zweckmässigste erscheinen, dass zur allgemeinen Grundlage für diesen

Sprachunterricht die Muttersprache der Schüler gewählt werde, da sich ihnen die grammatischen Regeln in dieser am leichtesten an einem Stoff, den sie schon kennen, zur Anschauung bringen und Beispiele derselben von ihnen selbst finden lassen. In der Wirklichkeit verhält es sich aber doch nicht so. Und zwar zunächst schon desshalb, weil die Kinder gerade für die Grammatik der Muttersprache das geringste Interesse zu haben pflegen. Für den wissenschaftlichen Sprachforscher hat diese allerdings einen eigenthümlichen Reiz; dem Knaben dagegen leuchtet es nicht ebenso ein, wesshalb er auf diesem mühseligen Weg erlernen solle, was er in der Hauptsache schon zu wissen glaubt. Wenn man ihn in einer fremden Sprache unterrichtet, so begreift er, dass er dadurch befähigt werden soll, diese Sprache zu sprechen oder die in ihr verfassten Schriften zu lesen; er sieht sich durch jeden Fortschritt in derselben diesem Ziel näher gebracht, empfindet ihn als eine Vermehrung seines Könnens. Dieses selbst jedoch hat seine tieferen, in der Natur der Sache liegenden Gründe. Der Werth eines methodischen, grammatischen Sprachunterrichts für die Ausbildung des Verstandes beruht, wie wir gesehen haben, wesentlich darauf, dass der Schüler durch denselben dazu gebracht wird, die geistigen Thätigkeiten, deren Ausdruck und Erzeugniss die Sprache ist, mit Bewusstsein, unter Vergegenwärtigung der für sie geltenden Regeln, mit deutlicher Unterscheidung ihrer einzelnen Elemente, zu vollziehen. Dazu ist er aber in ganz anderer Weise genöthigt, wenn die Kenntniss der Sprachformen und Regeln ihn erst in den Stand setzt, eine Sprache zu verstehen und zu gebrauchen, als wenn diese Kenntniss blos nachträglich zu einer auf anderem Weg erworbenen Fertigkeit im Gebrauch derselben hinzukommt. Wie wir ferner von jedem Gegenstand nur dadurch eine deutliche Vorstellung erhalten, dass wir ihn mit andern vergleichen und uns vergegenwärtigen, was er mit ihnen gemein hat und wodurch er sich von ihnen unterscheidet, so gilt diess auch von der Sprache. Der Bau und die Eigenthümlichkeit unserer eigenen Sprache wird uns nur durch die Vergleichung mit anderen deutlich; und sie ist es auch allein,

durch welche wir die allgemeinen, in jeder Sprache irgendwie zum Ausdruck kommenden Gedanken und Gedankenbeziehungen von den Wörtern, Wortformen und Wortverbindungen unterscheiden lernen, mit denen sie in einer bestimmten Sprache für den, der nur diese gewohnheitsmässig erlernt hat, ununterscheidbar verschmolzen sind. Nur durch sie wird uns die Grammatik zu einer Schule der Logik. Die methodische Erlernung einer fremden Sprache leistet daher selbst für das grammatische Verständniss der Muttersprache mehr, als sich durch den Unterricht in der letztern ohne den gleichzeitigen in einer fremden erreichen lässt; und für den Zweck der allgemeinen Verstandesbildung ist sie desshalb ungleich geeigneter, weil sie den Schüler in weit höherem Grad, als jener, dazu nöthigt, von den Worten auf die Begriffe, von der blossen Gewohnheit auf die Regeln zurückzugehen.

„Doch dem mag immer so sein," sagt man; „aber wenn auch eine oder ein paar fremde Sprachen gelernt werden müssen, warum wählt man dazu gerade solche, mit denen die meisten in ihrem späteren Leben so gut wie nichts anfangen können, die sie daher sofort nach dem Abgang von der Schule möglichst rasch wieder vergessen? Warum nicht statt des Lateinischen Französisch, statt des Griechischen Englisch, was die Schüler später ja doch lernen müssen, oder wenigstens diese neueren Sprachen an erster Stelle, das Latein erst an zweiter, und das Griechische fakultativ für solche, die diese Liebhaberei haben? Die wenigsten von unseren jungen Leuten wollen ja die alte Philologie zu ihrem Lebensberuf machen, und wenn erst das neue Unterrichtssystem eingeführt ist, wird es deren noch viel weniger geben; wozu nun alle andern mit den Vocabeln und grammatikalischen Regeln von Sprachen belasten, die schon längst niemand mehr spricht und ausser einigen Specialfächern auch niemand mehr schreibt?"

Die meisten von denen, welche so reden, (und es sind deren ja heutzutage nicht wenige und laut genug lassen sie sich gleichfalls vernehmen) scheinen nun freilich in ihrem Theil an dem „alten philologischen Kram", den sie von der Schule mitgebracht haben, nicht so schwer zu tragen, dass sie eine besondere

Veranlassung hätten, sich über diese Bürde zu beklagen; und wenn uns ein ausgezeichneter Naturforscher [7]) unlängst den Rath gab, den „mittelalterlichen Standpunkt“ der humanistischen Gymnasien endlich einmal zu verlassen, war diess gleichfalls keine glücklich gewählte Bezeichnung. Gerade die klassische Philologie lag das ganze Mittelalter hindurch vollkommen brach, ihre Wiederbelebung versetzte der mittelalterlichen Bildungsform einen tödtlichen Stoss, sie hat der Wissenschaft unserer Zeit, mit Einschluss der Naturwissenschaft, den Boden bereitet, und nicht die Anhänger des Alten, sondern die Reformatoren und Humanisten des 16. Jahrhunderts waren es, die sie pflegten und empfahlen; vollends den Begründern der heutigen Alterthumswissenschaft und des heutigen philologischen Unterrichts auf Gymnasien und Universitäten kann man alles andere eher vorwerfen, als eine Vorliebe für mittelalterliche Anschauungen. Mit diesen hat daher das Unterrichtssystem unserer humanistischen Lehranstalten nichts zu schaffen. Damit ist nun allerdings noch nicht bewiesen, dass es den Bedürfnissen unserer Zeit in jeder Beziehung entspricht. Und wenn es beim Jugendunterricht nur darauf ankäme, den Schülern möglichst rasch eine Anzahl von Kenntnissen und Fertigkeiten beizubringen, die sie im Geschäfts- und Verkehrsleben unmittelbar verwerthen können, so möchte man vielleicht das Bedauern darüber theilen, dass unsere Jungen einen so grossen Theil ihrer Zeit auf das Erlernen von Sprachen verwenden, von welchen die wenigsten von ihnen jemals einen praktischen Gebrauch machen werden. Anders stellt sich die Sache, wenn man die wesentliche Aufgabe der Gymnasien darin sucht, das sie ihre Zöglinge nicht blos mit den Kenntnissen, sondern auch mit der Geistesbildung ausrüsten, deren sie für die höheren wissenschaftlichen Studien und für diejenigen Berufsarten bedürfen, auf welche sie sich dereinst durch solche Studien vorbereiten sollen. Um diesem Zweck zu entsprechen, müsste der Unterricht in den neueren Sprachen nach derselben Methode ertheilt werden, die sich hinsichtlich der alten bewährt hat. Man dürfte sich nicht damit begnügen, dass man die Schüler in den Stand setzt, die fremde Sprache

mündlich und schriftlich gewandt und richtig zu gebrauchen; sondern wenn der allgemein bildende Einfluss des Sprachstudiums zu seinem Recht kommen sollte, müsste man sie in das grammatische und lexikalische Verständniss derselben ebenso tief einführen, wie man diess jetzt beim Unterricht in den alten Sprachen sich zum Ziel setzt. Dann würde man aber wohl bald finden, dass die Zeitersparniss, welche man sich von der Zurücksetzung der letzteren gegen die lebenden Sprachen verspricht, gar nicht so gross wäre, wie man sich diess wohl vorstellt. Wer mit der lateinischen und griechischen Grammatik vertraut ist, der wird sich in derjenigen der romanischen und germanischen Sprachen mit geringer Mühe zurechtfinden; wer Deutsch und Latein kann, der wird den Wortvorrath derselben seinem Gedächtniss ungleich schneller und fester einprägen, als ein anderer, weil ihm die meisten Wurzeln und ihre Bedeutungen schon bekannt sind. Ein erheblicher Theil der Zeit, welche den alten Sprachen gewidmet wird, kommt daher auch dem Unterricht in den neueren zugute: die klassische Philologie legt den Grund für die moderne, und das Latein insbesondere ist für einen wissenschaftlichen Betrieb der letzteren so unentbehrlich, dass es ganz unbegreiflich ist, wie Männer vom Fach es für zulässig halten konnten, den Unterricht in den neueren Sprachen, selbst an höheren Lehranstalten, in die Hand von Leuten zu legen, von denen keinerlei Nachweis dafür verlangt wird, dass sie sich mit einer Sprache ausreichend bekannt gemacht haben, von der alle romanischen direkt abstammen, die englische mittelbar den bedeutendsten Einfluss erfahren hat.

Die entscheidenden Gründe gegen den Vorschlag, das Studium der alten Sprachen durch das der neueren zu ersetzen, liegen aber darin, dass jenes für die formale Bildung mehr leistet als dieses, und dass es allein uns die lebendige Kenntniss einer Kultur ermöglicht, von der sich die unsrige in gerader Linie herleitet und an der sie sich immer neu zu erfrischen hat. Die lateinische Grammatik ist durch ihre Strenge und Folgerichtigkeit ein eben so vorzügliches Werkzeug für die allgemeine Schulung des Denkens, wie es das römische Recht für

die Schulung des juristischen Denkens ist; und sie lässt sich in dieser Beziehung durch die einer beliebigen neueren Sprache so wenig ersetzen, als sich die Pandekten durch den Code Napoléon ersetzen lassen. Die griechische Sprache vereinigt mit der durchgebildeten Klarheit ihres logisch-grammatischen Aufbaus einen Reichthum, eine Beweglichkeit, eine Fähigkeit, sich jedem Bedürfniss des sprachlichen Ausdrucks anzupassen, eine Fülle und Durchsichtigkeit der Satzbildung, einen Wohllaut, womit sie ebenso einzig dasteht, wie die griechische Kunst mit ihrer Klassicität. Alle die Geistesthätigkeiten und Kräfte, welche die Sprachschöpfung in Anspruch nimmt und das Sprachstudium ausbildet, werden von ihr gleichmässig angeregt; die klarste Auffassung der uns umgebenden Welt, die feinste Beobachtung des menschlichen Lebens spiegelt sich in ihr ab, und sie ist ebenso reich an den Mitteln zur scharfen Bezeichnung von Gedankenverbindungen und Begriffen, wie an Ausdrücken für ästhetische Anschauungen, sittliche Eigenschaften und Verhältnisse, innere Vorgänge und Gemüthszustände. Und gerade der Umstand, welcher in den Augen unserer pädagogischen Utilitarier den hauptsächlichsten Vorwurf gegen das Erlernen der alten Sprachen begründet, dass es nämlich keinen unmittelbar praktischen Zweck habe, — gerade dieser Umstand gibt ihm einen besonderen Werth für den Zweck der allgemeinen Bildung. Der Unterricht in den neueren Sprachen, so weit er auf der Schule ertheilt wird, findet seinen natürlichen Abschluss doch immer darin, dass man sie sprechen und schreiben lernt, und dieses praktische Ziel wird dem Lernenden fast ausnahmslos, in der Regel aber auch dem Lehrer, als das vorschweben, worauf der ganze Unterricht zu beziehen, an dessen möglichst vollkommener Erreichung sein Werth zu messen ist. Ebendesshalb aber wird bei demselben gerade dem, was der allgemeinen Verstandesbildung vorzugsweise zugute kommt, dem Logischen, Grammatischen und Etymologischen, nicht die gleiche Aufmerksamkeit geschenkt werden, wie da, wo nicht der Gebrauch sondern das Verständniss der Sprache der Zweck ist, für den man sie erlernt; man wird weit eher geneigt sein, sich damit zu begnügen, dass man weiss, wie

man es zu machen hat, wenn man auch nicht weiss, warum es so zu machen ist. Nun lernt man freilich auch die alten Sprachen nicht blos, um sie zu kennen, sondern um vermittelst dieser Kenntniss die alten Schriftsteller zu lesen; und nur dieser Zweck ihrer Erlernung ist den Knaben selbst verständlich, was dieselbe sonst leistet, würde man ihnen umsonst begreiflich zu machen versuchen; man thut indessen wohl daran, wenn man diess gar nicht versucht, sondern sie ihre Geisteskräfte an einer Arbeit üben lässt, deren nächste Aufgabe sie begreifen, während die tiefere einer allgemeinen Geistesgymnastik ihnen noch zu ferne liegt. Demselben Zweck dient aber für sein Gebiet auch der Unterricht in den neueren Sprachen, nur dass er damit den weiteren, sie reden und schreiben zu lernen, verbindet; und insofern könnte es scheinen, es sei in dieser Beziehung zwischen beiden kein wesentlicher Unterschied. Allein diejenigen unter den neueren Sprachen, um die es sich für uns beim Schulunterricht allein handeln kann, stehen alle dem Deutschen weit näher, als das Griechische und Lateinische. Sie nöthigen daher den Schüler nicht in dem gleichen Grade, wie diese, das, was er aus der fremden Sprache in die eigene oder aus dieser in jene übertragen soll, durch grammatische und logische Analyse sich deutlich zu machen, sie legen es ihm weit näher, sich mit dem mechanischeren Verfahren zu begnügen, das in einer blossen Vertauschung der einzelnen Worte mit solchen der anderen Sprache besteht. Für den Zweck einer grundlegenden allgemeinen Sprach- und Denkbildung eignen sie sich daher gerade desswegen besser, als die lebenden Sprachen, weil sie mehr Abstraktion von dem gewohnten, eine bestimmtere Anknüpfung des einzelnen an die allgemeinen Regeln, eine angestrengtere Denkthätigkeit verlangen.

Ebenso werthvoll ist aber die Kenntniss dieser Sprachen für jeden, der sich eine höhere wissenschaftliche Bildung erwerben will, auch desshalb, weil sie allein uns das volle Verständniss des klassischen Alterthums möglich macht. So selbstgenügsam auch manche in dem Bewusstsein, wie wir es jetzt so herrlich weit gebracht, auf die dürftige Naturkenntniss, die unvollkommenen

wissenschaftlichen Methoden, die verkehrten und beschränkten Vorstellungen der Alten herabsehen, so fest sie überzeugt sind, dass es sich nicht verlohne, sich jahrelang mit der Erklärung von Schriften zu quälen, aus denen wir ja doch nichts mehr lernen können, so wenig lassen sich trotz alledem die zwei Thatsachen aus der Welt schaffen, dass das Geistesleben der Alten zu dem unsrigen den Grund gelegt hat, und dass es auch an sich selbst Bildungselemente enthält, deren Werth ein so hoher ist, dass ihre Vernachlässigung auf unsern ganzen Kulturzustand verhängnissvoll zurückwirken müsste. Um die heutige Wissenschaft und Bildung wirklich zu verstehen, ihre Aufgaben und Leistungen richtig zu würdigen, muss man sie auch bis zu ihrem Ursprung zu verfolgen im Stande sein; und wenn sich dieses Bedürfniss nicht auf allen Gebieten gleich stark geltend macht, darf sich doch keines seiner Anerkennung gänzlich entziehen. Schon ihre Terminologie hat die heutige Wissenschaft grossentheils von den Griechen übernommen oder aus griechischen Wurzeln gebildet, und es ist ungemein schwierig und zeitraubend, sie solchen begreiflich zu machen, denen die Sprache fremd ist, aus der sie herstammt. Aber auch unsere wissenschaftlichen Begriffe, unsere ethischen und ästhetischen Anschauungen, unsere Kunstformen stehen mit denen des klassischen Alterthums in einem so engen Zusammenhang, dass vieles darin dem unverständlich bleiben muss, der mit jenem unbekannt ist. Noch wichtiger aber ist es, dass wenigstens der Theil unserer Nation, den eine höhere wissenschaftliche Ausbildung in den Stand setzen soll, ihre Führung zu übernehmen, — und dafür vorzubereiten ist die Aufgabe unserer Gymnasien und Universitäten — dass dieser Theil unserer Nation in den Geist des klassischen Alterthums tief genug eindringe, um die unerschöpflichen Schätze benützen und für unser Volksleben fruchtbar machen zu können, welche die Künstler, die Dichter, die Redner, die Geschichtschreiber, die Philosophen Griechenlands und Roms uns hinterlassen haben, um insbesondere das Geistesleben eines Volkes, dessen Bildung so einzig und in ihrer Art unerreicht dasteht, wie die des hellenischen, — eines Volkes, das mit dem gesundesten Realismus die Gabe verband,

alles in der Welt zu durchgeistigen und mit dem Hauche der Schönheit zu beleben, — durch eigene Anschauung, nicht blos aus zweiter und dritter Hand in sich aufzunehmen. Dass diess aber nur in sehr unvollkommener Weise möglich ist, wenn man die Sprache dieses Volkes nicht kennt, braucht nach allem früher erörterten hier nicht noch einmal ausführlich bewiesen zu werden. Köpfe von hervorragender Begabung wissen freilich bisweilen auch bei fragmentarischer und durch Uebersetzungen vermittelter Kenntniss einer fremden Literatur in den Geist, aus dem sie hervorgieng, wenn er dem ihrigen wahlverwandt ist, mit überraschender Leichtigkeit einzudringen. Allein daraus folgt nicht, dass ihnen diess bei umfassenderer und selbständigerer Kenntniss derselben nicht noch besser gelungen wäre; namentlich aber nicht, dass man das, was ein- oder zweimal in seltenen Fällen geschehen ist, zur allgemeinen Regel machen darf. Ein Schiller war allerdings in der griechischen Sprache nicht sehr bewandert [8]), und er ist dennoch mit hellenischem Geiste getränkt. Aber er selbst hat jenen Mangel seiner Jugendbildung lebhaft beklagt; und wenn er die Götter Griechenlands und die Braut von Messina gedichtet hat, ohne viel Griechisch zu können, so hat er auch im Taucher die Wunder des Meeres und im Tell die Gebirgsnatur der Schweiz mit lebendigster Anschaulichkeit geschildert, ohne das Meer oder das Hochgebirge jemals gesehen zu haben. So wenig man aus dem letzteren Beispiel schliessen kann, dass es unnöthig ist, die Welt mit eigenen Augen zu sehen, eben so wenig kann man mit dem andern beweisen, dass für den, dem es um klassische Bildung zu thun ist, die Kenntniss der griechischen Sprache entbehrlich sei. Werden ferner auch viele nach dem Abgang von der Schule die Beschäftigung mit den griechischen, manche auch die mit den lateinischen Schriftstellern aufgeben, so findet man doch nicht allein unter den Philologen, von denen sich diess von selbst versteht, den Historikern und den Theologen, sondern auch unter unsern Naturforschern, Mathematikern, Juristen und Aerzten nicht wenige Männer, die sich das Interesse für die alte Literatur dauernd bewahrt haben, und die nicht blos ihren Tacitus oder Horaz,

sondern auch ihren Homer und Sophokles, ihren Herodot, Thucydides und Demosthenes, vielleicht auch Plato oder Aristoteles im Original zur Hand nehmen. Und auch die, welche diess nicht thun, werden doch, wenn sie ihre Gymnasialstudien mit einigem Eifer betrieben haben, durch dieselben in den Stand gesetzt sein, theils die alten Schriftsteller selbst in Uebersetzungen theils die neueren Werke, die auf ihren Schultern ruhen oder die sich mit dem klassischen Alterthum beschäftigen, und ebenso die Denkmäler der alten Kunst in ganz anderer Weise zu verstehen und zu geniessen, als sie diess ohne jene Schule vermöchten.

Allein die Gymnasien sind überhaupt nicht dazu da, dass die jungen Leute in ihnen nur das lernen, wovon sie später ihr Lebenlang Gebrauch machen werden. Wenn dieses ihr einziger Zweck wäre, müssten sie sich in unbestimmt viele Vorschulen für einzelne Specialfächer auflösen. Die Algebra und die Stereometrie wird auch von den wenigsten nach ihrer Schulzeit noch getrieben; man hält es aber desshalb doch nicht für unnütz, sie auf der Schule zu lehren. Und ebenso verhält es sich mit allen Gymnasialfächern ohne Ausnahme: je höher sich der Unterricht in denselben über die ersten Anfangsgründe erhebt, um so mehr wird darin vorkommen, was die Mehrzahl der Schüler in ihrem späteren Leben anzuwenden keine besondere Veranlassung hat, was daher die meisten liegen lassen und in seinen Einzelheiten mit der Zeit vergessen. Auch die neueren Sprachen machen davon keine Ausnahme. Der Prediger auf dem Lande braucht die todten Sprachen, in denen die biblischen Schriften verfasst sind, für seinen Beruf viel nöthiger, als lebende Fremdsprachen, die in seiner Gemeinde niemand versteht. Selbst in kleineren Städten, wenn sie nicht gerade in einer Grenzprovinz liegen, wird der Beamte, der Rechtsanwalt, der Prediger, der Arzt in der Regel ohne sie auskommen. Soll man sie aber desshalb aus dem Lehrplan unserer Gymnasien streichen? Man müsste es thun, wenn die Gymnasien nur das zu lehren hätten, was die sämmtlichen Schüler für ihre späteren Berufsfächer nöthig haben. Allein ihre Aufgabe ist eine andere und höhere. Sie sollen zu derjenigen allgemeinen Bildung hinführen, welche von aller

wissenschaftlichen Berufsbildung als ihre gemeinsame Grundlage vorausgesetzt wird; und gerade die Gleichartigkeit dieser Vorbildung für alle die verschiedenen Fächer, in welche die Wissenschaft unserer Tage auseinandergeht, ist eine von den werthvollsten Bürgschaften für die Einheit des geistigen Lebens in unserem Volke. Für den erfolgreichen Betrieb der Universitätsstudien selbst ist sie so unentbehrlich, dass nur die äusserste Oberflächlichkeit auf den Einfall kommen konnte, die Universitätsvorlesungen liessen sich so einrichten, dass sie für alle die jungen Leute, von denen sie besucht werden, gleich gut passen, wenn auch der Vorbereitungsunterricht, den diese erhalten haben, auf ganz verschiedenartige Zwecke berechnet, nach verschiedenen und unvereinbaren Gesichtspunkten organisirt gewesen sei: man könne z. B. die beschreibenden Naturwissenschaften so behandeln, dass diejenigen, denen ihre Terminologie sprachlich verständlich ist, und die, denen sie diess nicht ist, gleich viel davon haben; man könne über die Geschichte der alten Philosophie, oder die Einwirkung der griechischen Kunst und Literatur auf die neuere, Vorträge halten, die Zuhörern, welche kein griechisches Wort kennen, keinen griechischen Dichter oder Prosaiker gelesen, von griechischer Geschichte, Mythologie u. s. w. nichts oder so gut wie nichts gehört haben, ebenso viel bieten und ihrem Bedürfniss ebenso entsprechen, wie dem Bedürfniss derjenigen, die man in allen diesen Dingen viele Jahre lang unterrichtet hat [9]). Aber gerade die Jugend*bildung* wird von vielen mit dem blossen *Lernen* verwechselt. Sie haben sich nicht klar gemacht, dass es sich bei jener nicht darum handelt, sich eine Anzahl bestimmter Kenntnisse und Fertigkeiten für Zeitlebens einzuprägen, dass ihre Aufgabe vielmehr *die* ist, die Geisteskräfte möglichst allseitig zu üben und zu entwickeln, den Sinn und das Verständniss für alles das zu wecken, was dem Leben des Menschen einen Werth gibt und es ihm erleichtert, sich in der Welt zurechtzufinden, dass für sie weit mehr darauf ankommt, *wie* gelernt wird, als *was* gelernt wird. Auch das letztere ist freilich nicht gleichgültig. Aber der Masstab, nach dem der Werth des Lernstoffes beurtheilt sein will, ist nicht der

handwerksmässige des Nutzens für bestimmte praktische Zwecke, sondern der des Einflusses auf die Bildung des Geistes und Charakters. Nicht mit den Gegenständen hat sich die Jugend auf unseren Gelehrtenschulen zu beschäftigen, welche einem jeden in seinem späteren Lebensberuf am häufigsten vorkommen werden, sondern mit denen, welche an sich selbst den höchsten Werth haben, dem Geist und Gemüth die gesundeste, kräftigste, dem jugendlichen Alter am besten zusagende Nahrung gewähren; und an diesem Masstabe gemessen wird die Kenntniss des klassischen Alterthums und die Grundlage derselben, die der alten Sprachen, die Stelle, welche sie gegenwärtig im Jugendunterricht einnimmt, auch ferner zum Segen für das geistige Leben unseres Volkes behaupten.

Anmerkungen.

1) Nach CICERO Tuscul. I, 25, 62 u. a. vgl. meine Philosophie d. Gr. I, 440, 1.

2) In dem Hymnus bei STOBÄUS Ekl. I, 30, wo ich V. 4, im wesentlichen mit MEINEKE, lese: *ἐκ σοῦ γὰρ γενόμεσθ᾽, ἤχου μίμημα λαχόντες μοῦνοι* u. s. w.

3) De Iside et Osiride c. 47.

4) Vgl. Phil. d. Gr. III, a, 435 f.

5) Im Kratylus; vgl. Phil. d. Gr. II, a, 530 f. 3. Aufl.

6) Vgl. HOFMANN die Frage der Theilung der philosophischen Facultät. 2. Aufl. (Berl. 1881) S. 32 f. und die dort abgedruckten Gutachten der Berliner philosophischen Facultät von 1869 u. 1880 S. 42. 51 f.

7) PREYER deutsche Rundschau November 1883, S. 257.

8) Aber doch war er derselben nicht so unkundig, wie man oft meint: in der Karlsakademie hatte er 1773, in seinem vierzehnten Jahr, den ersten Preis im Griechischen erhalten.

9) Vgl. hiezu S. 96 f.

VII.

Ueber das Kantische Moralprincip und den Gegensatz formaler und materialer Moralprincipien.

(Gelesen in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin den 11. und 18. December 1879.)

Wenn wir auch Kant's bedeutendste wissenschaftliche That in seiner Kritik des Erkenntnissvermögens zu suchen haben, sieht er selbst doch die positive Hauptaufgabe seiner Philosophie in jener Reform der Ethik, durch die er auch wirklich auf die Denkweise seiner Zeit noch durchgreifender eingewirkt hat, als durch jene. Diese Reform der Ethik geht aber nach seiner eigenen Erklärung von der Ueberzeugung aus, dass die Sittlichkeit und die Sittenlehre sich nicht auf ein materiales, sondern nur auf ein formales Princip gründen könne. Alle seine Vorgänger legten ihr, wie Kant sagt[1]), materiale Principien zu Grunde, d. h. sie suchten den Bestimmungsgrund unseres Willens und den Masstab für die Richtigkeit unserer Handlungen in dem Erfolg, der durch sie erreicht werden soll; und da nun die Vorstellung dieses Erfolges nur dadurch als Motiv auf uns wirken kann, dass sie unser Interesse erregt, so machten sie das Interesse, das der begehrte Gegenstand für uns hat, seine Wirkung auf unser Gefühl, die Lust, die er uns gewährt, zum Beweggrund unseres Handelns. Sie alle hatten daher eudämonistische Principien, solche, die von dem Streben nach Lust, also von dem Gesichtspunkt der Selbstliebe ausgehen; nur dass bei dieser Lust in der Regel an eine dauernde Lust, an die Glückseligkeit, gedacht wird. In welchem Verhältniss aber ein Gegenstand zu unserem Gefühl stehen, ob er für uns mit Lust oder mit Unlust verbunden oder uns gleichgültig sein werde, diess

lässt sich nicht *a priori*, sondern nur empirisch erkennen; alle materiale Moralprincipien sind daher empirische Principien und ermangeln als solche der Allgemeinheit, die wir von einem praktischen, für alle Vernunftwesen gleich sehr gültigen Gesetz verlangen müssen. Da endlich ihnen zufolge das sittliche Wollen und Handeln nur ein Mittel für unsere Glückseligkeit, also für einen ausser ihm liegenden, von ihm selbst verschiedenen Zweck sein soll, so leiden sie alle an einer Heteronomie, welche der Natur eines Sittengesetzes widerspricht: der Wille gibt sich nicht selbst ein Gesetz, sondern er empfängt es von dem Objekt, das Gute soll nicht um seiner selbst, sondern um eines anderen willen gethan werden, das Sittengesetz nicht unbedingt, sondern nur unter der Bedingung gelten, dass durch seine Befolgung ein bestimmter Erfolg erreicht werde. Diesen Mängeln und Misständen lässt sich nach Kant nur dadurch begegnen, dass aus der Fassung des Moralprincips und den ihr entsprechenden Beweggründen jede Rücksicht auf die Materie unseres Handelns, auf den durch dasselbe zu erreichenden Erfolg, ausgeschlossen, und lediglich die Form unseres Willens als solche zum Masstab seines sittlichen Werthes gemacht wird. Das Sittengesetz gilt für alle Vernunftwesen unbedingt; ein sittlicher Wille ist nur da, wo ihm unbedingt, um seiner selbst, nicht um eines anderen willen, aus Achtung vor dem Sittengesetz, gehorcht wird; und somit, schliesst Kant, nur da, wo ihm lediglich um seiner gesetzgebenden Form willen gehorcht wird. Und da nun die unbedingte Geltung eines Gesetzes in seiner Allgemeingültigkeit sich bethätigt, so betrachtet Kant eben diese als das unterscheidende Merkmal des sittlichen Handelns und drückt demnach den wesentlichen Inhalt des Sittengesetzes in der Forderung aus: so zu handeln, dass die Maxime unseres Willens sich zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung eigne.

Mit dem erkenntnisstheoretischen Theil seines Systems scheint diese Ableitung und Fassung des Moralprincips zunächst nur durch den Gedanken des Gegensatzes zusammenzuhängen, in dem nach Kant die theoretische und die praktische Vernunft stehen. In unserem Erkennen sind wir auf die Erscheinungswelt

beschränkt, denn das empirisch gegebene kann von uns nur unter den Formen unseres Vorstellens, daher nur als Erscheinung, nicht nach seinem Ansich, aufgefasst werden, andererseits aber besteht das apriorische in unseren Vorstellungen ausschliesslich in Vorstellungs*formen*; diese können aber ihren Inhalt nur durch die Erfahrung erhalten, über dasjenige dagegen, was über die Erfahrung hinausgeht, geben sie keinen Aufschluss und lassen sich darauf nicht anwenden, da sie eben nur die Art und Weise bezeichnen, in der wir das Gegebene zur Einheit des Bewusstseins zusammenfassen. Ueber die Erscheinung hinauszukommen und das Ansich der Dinge zu erkennen, wäre uns nur dann möglich, wenn uns entweder in unserem apriorischen Erkennen ausser den Vorstellungs*formen* auch ein bestimmter Vorstellungs*inhalt* gegeben wäre, wenn wir jenes Vermögen einer intellektuellen Anschauung besässen, das uns versagt ist; oder wenn anderntheils die Erfahrung uns das Gegebene anders, als in den subjektiven Vorstellungsformen, zeigen könnte. Nur unser freies Wollen ist es, das als ein Ausfluss unserer intelligibeln Natur uns mit der übersinnlichen Welt in Verbindung setzt: nicht um sie zu erkennen, denn diess ist nach Kant unmöglich, sondern um unabhängig von sinnlichen Antrieben zu wollen und zu handeln. Es scheint so zwischen den beiden Haupttheilen des Kantischen Systems grundsätzlich nur das Verhältniss eines durchgreifenden Gegensatzes stattzufinden.

Kant verwickelt sich nun freilich mit diesen Bestimmungen in einen Widerspruch, der seinem System schon oft entgegengehalten worden ist. Alles vernünftige Handeln setzt eine Kenntniss der Zwecke und der Beweggründe voraus, um derentwillen gehandelt wird. Sollen wir aus andern als sinnlichen Beweggründen handeln, so müssen wir auch von anderem, als den sinnlichen Erscheinungen, etwas wissen; es ist daher nicht richtig, dass wir in unserem Erkennen auf die Erscheinungs- und Sinnenwelt beschränkt sind. Und Kant leitet ja auch wirklich aus der praktischen Vernunft jene Ueberzeugungen ab, die er zwar als Sache des Glaubens, als praktische Postulate bezeichnet, die sich aber ihrer wissenschaftlichen Form nach

von theoretischen Sätzen nicht unterscheiden, da sie aus den Thatsachen des sittlichen Bewusstseins durch beweiskräftige Schlüsse gewonnen sein wollen: den Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Es lässt sich nicht verkennen, dass damit die Metaphysik, welche aus dem Gebiete der reinen Vernunft ausgewiesen worden war, durch die Hinterthüre der praktischen Vernunft sich wieder einschleicht, und dass das entgegengesetzte Verhalten des Denkens und des Wollens zur übersinnlichen Welt, welches Kant annimmt, auf einer unhaltbaren Trennung des zusammengehörigen beruht. Wenn uns unser Denken nicht über die Sinnenwelt hinausführte, so könnte sich auch unser Wille nichts Uebersinnliches zum Ziel setzen; wenn wir umgekehrt mit unserem Wollen nicht in die Schranken der Sinnenwelt gebannt sind, so können wir es auch mit unserem Denken nicht unbedingt sein, da der Wille, welcher sich auf das Uebersinnliche richtet, den Gedanken des letzteren nothwendig in sich schliesst, dieser Gedanke daher durch die blosse Analyse dessen, was uns in der inneren Anschauung gegeben ist, gefunden und zu einer vielleicht nur unvollkommenen aber doch immer gesicherten Erkenntniss erhoben werden kann.

Kant's praktische Philosophie steht indessen mit seiner Erkenntnisstheorie nicht blos in dem gegensätzlichen Verhältniss, das freilich jedem sofort in die Augen fällt; sondern beide sind auch, wie sich diess bei einem so originellen und folgerichtigen Denker, wie Kant, zum voraus nicht anders erwarten lässt, durch positive Beziehungen mit einander verknüpft; jede von beiden ist in ihrer Eigenthümlichkeit durch die andere bedingt und durch beide ziehen sich dieselben leitenden Gedanken hindurch.

Zunächst nämlich ist schon das nicht zufällig, dass derselbe Philosoph, welcher die Fähigkeit unserer Vernunft im theoretischen Gebiete so gering anschlägt, im praktischen das allerhöchste von ihr erwartet und verlangt. Je vollständiger er die Hoffnung aufgegeben hat, dass es dem menschlichen Denken jemals gelingen könne, durch die Hülle der Erscheinung zum Wesen der Dinge vorzudringen, um so stärker ist in ihm der Drang, diess auf anderem Weg zu erreichen, die Fesseln der

Sinnlichkeit, in die unser Erkennen unabänderlich gebannt ist, durch die Kraft eines Willens, der sich von allen sinnlichen Triebfedern befreit hat, zu sprengen, und den Menschen so wenigstens in dem, was von ihm selbst abhängt, in seiner Gesinnung und dem aus ihr entspringenden Handeln, zum Glied einer höheren Welt zu erheben. Wir finden so bei Kant das gleiche, was uns da und dort in der Geschichte der Philosophie begegnet: dass sich das philosophische Interesse den ethischen Fragen um so hoffnungsvoller und mit um so nachhaltigerem Erfolge zuwendet, je geringer sein Zutrauen zu der Leistungsfähigkeit der spekulativen Vernunft ist. Wie einst Sokrates, hierin wie in anderem Kant's griechisches Vorbild, die ganze Kraft seines Geistes gerade desshalb auf die sittlichen Aufgaben des Menschen concentrirte, weil ihm die Probleme der Physik unlösbar erschienen, so zog Kant die gleiche Folgerung aus seiner Ueberzeugung von der Unmöglichkeit einer Metaphysik. Das Uebersinnliche ist uns ausser uns, als ein gegenständliches, nicht gegeben; um so dringender ist für uns die Aufgabe, es in uns selbst aufzusuchen und zur lebendigen Kraft zu entwickeln, um so ausschliesslicher sind wir darauf angewiesen, es praktisch, mit unserem Willen, zu ergreifen. Andererseits verleiht aber auch nur die Ueberzeugung, dass diess wirklich möglich sei, dem Philosophen die Kaltblütigkeit, mit der er die gefährlichsten kritischen Operationen vornimmt: wüsste er nicht alle die Glaubensartikel, deren der Mensch für sein praktisches Verhalten bedarf, von einer anderen Seite her gesichert, so würde es ihm schwerlich ebenso leicht werden, die Unhaltbarkeit der Gründe aufzuzeigen, auf welche die frühere Metaphysik sie gestützt hatte. Und wie so von den beiden Hapttheilen des Kantischen Systems jeder den andern zu seiner Ergänzung voraussetzt, so gehen auch beide von der gleichen Ansicht über den Werth der auf das Uebersinnliche gerichteten Geistesthätigkeit aus. Kant spricht der theoretischen Vernunft jede Befähigung zu einer wahren Erkenntniss des Wirklichen ab, weil sie uns nicht über die sinnliche Erscheinung hinausführt; er preist die praktische Vernunft, weil sie diess leistet[2]). Bei dem einen wie bei dem

andern von diesen Urtheilen setzt er voraus, dass der Werth unserer geistigen Thätigkeit davon abhänge, ob sie uns das Bewusstsein dessen verschafft, was der Erscheinung als ihr Wesen zu Grunde liegt, des Uebersinnlichen, Intelligibeln. Von der theoretischen Vernunft wird diess verneint, von der praktischen wird es bejaht, aber der Masstab, nach dem ihr Werth bestimmt wird, ist in beiden Fällen der gleiche.

Um so natürlicher werden wir es nun finden, wenn die Principien der Kantischen Ethik auch ihrem Inhalt nach denen der Erkenntnisstheorie entsprechen. Ihr Grundbegriff ist der Begriff der sittlichen Selbstbestimmung, der Freiheit. Der menschliche Wille ist frei, d. h. er ist fähig, sich unabhängig von allen ihm von aussen kommenden Antrieben seine Zwecke selbst zu setzen, er unterliegt keinen zwingenden Naturgesetzen; und weil er frei ist, entspricht seiner Natur nur dasjenige Handeln, in dem er sich als frei bethätigt, sich nicht durch das ihm Gegebene, durch die Naturtriebe und die äusseren Reize bestimmen lässt, sondern sich nach intelligibeln Gesetzen seiner Vernunft selbst bestimmt, nicht die Heteronomie, sondern nur die sittliche Autonomie. Das gleiche Gesetz gilt aber auch für unser Denken. Wie es die Autonomie ist, welche das sittliche Wollen vom sinnlichen Begehren unterscheidet, so ist es die Spontaneität, welche das unterscheidende Merkmal des Verstandes gegen die Sinnlichkeit ausmacht. Vermittelst der Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben; sie ist die Receptivität, vermöge der wir Vorstellungen durch die Art erhalten, wie wir von Gegenständen afficirt werden. Die Verstandeserkenntniss dagegen ist eine Erkenntniss durch Begriffe, und alle Begriffe gründen sich auf die Spontaneität des Denkens[3]). Wie daher die oberste Anforderung an den *Willen* die sittliche Autonomie ist, so ist das höchste *wissenschaftliche* Ideal Kant's eine Wissenschaft aus reinen Begriffen, also eine solche, die lediglich aus der Spontaneität des denkenden Geistes, ohne Beihülfe der Erfahrung, hervorgegangen wäre. *Wenn* es eine Metaphysik, eine Erkenntniss des Uebersinnlichen gibt, so muss diese, wie die Prolegomenen schon in ihrem ersten Paragraphen ausführen,

nicht aus der Erfahrung geschöpft, sondern eine Erkenntniss *a priori*, eine reine philosophische Erkenntniss sein; und ebendesshalb wird die Frage über die Möglichkeit einer Metaphysik auf die Vorfrage zurückgeführt, ob synthetische Urtheile *a priori* möglich seien. Darauf antwortet unser Philosoph nun allerdings: sie seien nur möglich in Beziehung auf Gegenstände einer möglichen Erfahrung, aber nicht in Beziehung auf das, was über jede Erfahrung hinausliegt, also nur in Beziehung auf Erscheinungen, nicht auf das Ding an sich; und er bestreitet desshalb die Möglichkeit der Wissenschaft, welche das Ansich der Dinge zu ihrem eigenthümlichen Gegenstand hat, der Metaphysik. Aber diess thut der Thatsache keinen Eintrag, dass es nach Kant's Voraussetzung im Gebiete des Denkens wie in dem des Wollens nur die geistige Spontaneität ist, welche uns über die Erscheinung erheben kann; dass dagegen die Sinnlichkeit, mag sie nun durch Anschauungen unserem Denken oder durch Antriebe unserem Willen seinen Inhalt geben, unsern Blick von dem Wahren und Wesenhaften ablenkt, uns von dem Aeusserlichen, Empirischen, abhängig macht. Und wiewohl unsere Spontaneität im Erkennen an die Sinnlichkeit gebunden ist, während sie im Handeln diese so weit zurückzudrängen vermag, dass sie das Ideal einer von ihr durchaus unabhängigen Selbstbestimmung, einer vollkommenen sittlichen Autonomie, zwar nie wirklich erreicht, aber ihm wenigstens immer näher kommt, so zeigt sich doch selbst in jener Sphäre ihre Macht nicht gering. Aller Vorstellungsstoff ist uns zwar nach Kant in der Empfindung gegeben, in der wir uns der Einwirkung der Dinge gegenüber nur receptiv verhalten; aber jede Form, die dieser Stoff in unseren Vorstellungen annimmt, stammt aus uns selbst, aus der Thätigkeit, mit der wir das Gegebene nach apriorischen Vorstellungsgesetzen zur Einheit des Bewusstseins zusammenfassen; und diess gilt streng genommen auch von den Formen der Anschauung, wiewohl Kant selbst diese zur Sinnlichkeit, also zur Receptivität, rechnet. Die gleiche Selbstthätigkeit, welche hier an das Gegebene gebunden und dadurch beschränkt erscheint, stellt sich uns im sittlichen Wollen und Handeln in ihrer reinen Gestalt dar.

Aber wie diese geistige Selbstthätigkeit als Princip unserer Vorstellungen nur die Form derselben aus sich erzeugt, so wird sie sich auch als praktisches Princip nur auf die Form unserer Handlungen beziehen können. Verstehen wir nämlich unter der Form derselben die allgemeine Regel, nach der wir uns bei unseren Zweckbestimmungen richten, unter ihrem Inhalt die bestimmten Zwecke, die durch unser Handeln erreicht werden sollen, so liegt am Tage, dass die letzteren, gerade nach den Voraussetzungen der Kantischen Erkenntnisstheorie, nur auf Grund der Erfahrung festgestellt werden können. Bestehen sie in einer Einwirkung auf die Aussenwelt, so ist uns ja diese nur durch Vermittelung unserer Sinne, also nur empirisch, gegeben; betreffen sie unsere eigenen inneren Zustände, so wissen wir auch von ihnen nur durch die innere Erfahrung, die Beobachtung der psychischen Vorgänge. Unabhängig von der Erfahrung kann ein praktisches Princip nur dann sein, wenn es nicht in einer Bestimmung über dasjenige besteht, was durch unser Handeln erreicht werden soll und als Folge aus ihm hervorgeht, sondern in einer Bestimmung über das, was ihm als sein subjektiver Grund vorangeht, über die allgemeine Richtung, die Form unseres Willens als solche, und abgesehen von jedem bestimmten Zweck unseres Handelns. Das Moralprincip muss aber unabhängig von der Erfahrung sein: denn die Erfahrung zeigt uns nur Erscheinungen, wir sind in ihr auf die Sinnenwelt beschränkt, das sittliche Handeln dagegen soll uns zum Uebersinnlichen erheben; und den Sätzen, welche aus der Erfahrung abgeleitet sind, fehlt es nothwendig an der Unbedingtheit und Allgemeingültigkeit, die wir von einem Moralprincip verlangen müssen. Kann aber dieses kein empirisches Princip sein, so kann es auch kein materiales, sondern nur ein formales Princip sein: diese für Kant's Ethik massgebende Bestimmung entspricht den Voraussetzungen seiner Erkenntnisstheorie in jeder Beziehung und ist durch dieselben geradezu gefordert.

Nichtsdestoweniger geräth Kant durch diese Bestimmung in grosse Schwierigkeiten. Wenn aus dem praktischen Princip jede Beziehung auf einen bestimmten Zweck und Erfolg unserer

Handlungen entfernt wird, so bleibt nur der Gedanke eines gesetzmässigen Handelns überhaupt übrig: jenes Princip führt sich auf die Forderung zurück, dass das Sittengesetz als solches und nichts anderes unsere Handlungen bestimme; und sofern sich diese Forderung an unser Inneres, unsern Willen und unsere Gesinnung wendet, auf den Grundsatz, dass sie auch keinen andern Beweggrund haben, dass sie nicht allein dem Gesetz entsprechen, sondern auch aus der Achtung vor dem Gesetz, dem Gefühle der Pflicht, als ihrem einzigen Motiv entspringen sollen. Fragen wir aber, welche Handlungen dem Sittengesetz entsprechen, welche Zwecke zu verfolgen unsere Pflicht ist, so zeigt sich nur das äusserliche, und zunächst gleichfalls blos formale Merkmal, dass es solche sein müssen, deren Verfolgung von allen Vernunftwesen in gleicher Weise verlangt werden kann. Was durch ein unbedingt gebietendes Gesetz, einen kategorischen Imperativ, gefordert ist, das muss von allen, denen dieses Gesetz gilt, gleichsehr gefordert werden; was umgekehrt von allen gefordert werden kann, das kann für sie nicht blos unter gewissen, nur für einen Theil derselben zutreffenden Bedingungen, sondern es muss unbedingt nothwendig sein. Die Unbedingtheit der sittlichen Anforderung und die Allgemeingültigkeit derselben lassen sich nicht von einander trennen, jede von beiden setzt die andere voraus; und es ist insofern ganz richtig, wenn es Kant als ein Merkmal alles dem Sittengesetz entsprechenden Handelns betrachtet, dass der Beweggrund desselben als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Nur ist die Sache damit nicht erledigt. Eine pflichtmässige Handlung ist nur diejenige, deren Motiv sich zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung eignet. Aber woran erkennen wir, ob und wie weit diess bei Handlungen einer bestimmten Art der Fall ist? Auf diese Frage gibt uns Kant's Moralprincip keine Antwort, und es kann uns gerade desshalb keine geben, weil es ein blos formales Princip ist, jede Rücksicht auf den Zweck und Erfolg unserer Handlungen zum voraus ablehnt. Es bleibt daher nur übrig, hierüber die Erfahrung zu Rathe zu ziehen, zu untersuchen, was herauskommen würde, wenn alle Menschen

ihr Verhalten nach diesem oder jenem Grundsatz einrichteten. Und Kant verfährt wirklich nicht anders, wenn es sich darum handelt, eine bestimmte sittliche Vorschrift aus seinem Moralprincip abzuleiten. Jedes vernünftige Wesen, sagt er[4]), müsse sich in Ansehung aller Gesetze, denen es immer unterworfen sein möge, zugleich als allgemein gesetzgebend ansehen können. Nun sei auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder desselben. Demnach müsse jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre. Und anderswo[5]) gibt er die Regel: „Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, du sie wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest?“ indem er beifügt: nach dieser Regel beurtheile in der That jedermann den moralischen Charakter der Handlungen; man sage: „wie, wenn ein jeder ... sich erlaubte zu betrügen, ... oder anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit ansähe, und du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du darin wohl mit Einstimmung deines Willens sein?“ Was heisst diess aber anders, als dass man den Werth und die Zulässigkeit der Handlungen nach den Folgen beurtheilt, welche diese bestimmte Handlungsweise, wenn sie allgemein üblich würde, für den Zustand der menschlichen Gesellschaft haben müsste? Welches aber diese Folgen sein würden, und ob sie sich in ein Reich der Zwecke einfügen oder ihm widersprechen würden, diess lässt sich natürlich nur nach Gründen, welche die Erfahrung uns an die Hand gibt, entscheiden. Wir erhalten somit auf diesem Wege für die sittliche Schätzung der Handlungen einen empirischen Masstab, sie werden nach ihren Folgen, also nach einem materialen Princip, beurtheilt, und dieses besteht näher in der Glückseligkeit; wenn auch immerhin nicht in der des Einzelnen, sondern in der des Ganzen, dem Wohle der menschlichen Gesellschaft. Wie verträgt sich diess mit der so bestimmten und wiederholten Erklärung Kant's, dass die Moral kein materiales,

sondern ein rein formales, kein empirisches, sondern ein apriorisches Princip haben müsse, dass die Folgen unserer Handlungen, der Einfluss derselben auf die menschliche Glückseligkeit, bei ihrer sittlichen Beurtheilung nicht in Betracht kommen, keine moralische Triebfeder sein dürfen? Man könnte vielleicht in Kant's Sinn antworten: beides sei nicht unvereinbar; die Rücksicht auf die Folgen, welche eine bestimmte Handlungsweise, zur allgemeinen Regel geworden, nach sich ziehen würde, solle nach Kant nicht der Bestimmungsgrund unseres Willens, sondern nur das Merkmal sein, an dem wir erkennen, ob diese Handlung dem Charakter eines unbedingten und daher allgemeingültigen Gesetzes entspreche oder nicht; wir sollen uns also zwar nicht desshalb des Betrugs, Diebstahls u. s. w. enthalten, weil das Wohl der menschlichen Gesellschaft durch solche Handlungen geschädigt würde, aber wir sollen aus den Nachtheilen, die sie der Gesellschaft zufügen, ersehen, dass sie der Anforderung des Sittengesetzes widersprechen. Allein diese Vertheidigung würde nicht ausreichen. Denn gesetzt auch, wir liessen uns die eben besprochene Unterscheidung gefallen, wir erklärten die Achtung vor dem Sittengesetz und seiner unbedingt verpflichtenden Auktorität für das allein zulässige Motiv unseres Handelns, die Gemeinnützigkeit einer Handlung dagegen, diess, dass sie dem Zwecke der allgemeinen Glückseligkeit dient, für ein blosses Anzeichen ihrer Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz, so entstände doch sofort die weitere Frage, mit welchem Recht wir unter den Voraussetzungen der Kantischen Ethik in der Gemeinnützigkeit ein Merkmal der Pflichtmässigkeit sehen. Hienge die letztere nur von der Form des Gesetzes ab, dessen Ausdruck unsere Handlungen sind, so liesse sich diese dem Princip der Selbstsucht ebensogut geben, als dem der Menschenliebe. Der Grundsatz, den eigenen Vortheil rücksichtslos zu verfolgen, lässt sich ebenso unbedingt aufstellen, wie der entgegengesetzte; eine Welt, in der alle Einzelnen diesem Grundsatz nachleben, ist an sich nicht undenkbar; und würde uns freilich eine solche Welt, wie schon Hobbes erkannt hat, das Bild eines fortwährenden Kampfes aller mit allen darbieten, so

zeigt doch ein Blick auf die Thierwelt, dass in diesem Kampf aller Individuen um's Dasein und durch denselben das aus ihnen bestehende Ganze und seine Ordnung sich erhalten kann. Kämen daher die materiellen Folgen unserer Handlungen für ihren sittlichen Charakter wirklich nicht in Betracht, handelte es sich nur darum, einem Grundsatz gemäss zu handeln, der sich zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung eignet, so würde ein folgerichtig durchgeführtes System der Selbstliebe dieser Forderung gleichfalls entsprechen. Sollen wir andererseits, wie diess unstreitig Kant's Meinung ist, bei dieser Forderung nicht an eine allgemeine Gesetzgebung für irgend welche beliebige Wesen, also auch etwa für vernunftlose, denken, sondern an eine allgemeine Gesetzgebung für Vernunftwesen, so muss in der eigenthümlichen Natur der letzteren der Grund dafür aufgezeigt werden, wesshalb der Grundsatz des gemeinnützigen Handelns sich zum Gesetz für sie besser eignet, als der des selbstsüchtigen; und diess kann nur dadurch geschehen, dass die Natur vernünftiger Wesen, wie sie uns durch unsere Selbstbeobachtung bekannt ist, untersucht, und die Förderung des Gemeinwohls als das ihr allein entsprechende Verhalten nachgewiesen wird. Damit ist aber die Forderung eines blos formalen, von allen empirischen Bedingungen unabhängigen Moralprincips durchbrochen; es zeigt sich vielmehr, dass sich diese Forderung nicht durchführen lässt, dass ein solches rein formales Moralprincip nicht ausreicht, um bestimmte sittliche Verpflichtungen zu begründen, dass es für sich allein die Frage, welche Handlungen sittlich seien, nicht zu beantworten vermag, und daher jedenfalls noch durch andere, aus der empirischen Untersuchung der menschlichen Natur und ihrer Daseinsbedingungen entnommene Momente ergänzt werden muss.

Es bestätigt sich diess, wenn wir auf die systematische Ausführung der Kantischen Ethik einen Blick werfen. Kant vertheilt bekanntlich alle Tugendpflichten an die zwei Klassen der Pflichten gegen sich selbst und gegen andere Menschen, von denen er die ersten auf den Zweck der eigenen Vollkommenheit, die andern auf den der fremden Glückseligkeit zurückführt[6]). Aber nur der erste von diesen Zwecken lässt sich

wirklich aus seinem Moralprincip ableiten, wiewohl Kant selbst diess nur ungenügend gethan hat. Das oberste Princip der Tugendlehre, sagt er[7]), sei dieses: nach einer Maxime der Zwecke zu handeln, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein könne. Nach diesem Princip sei es an sich selbst des Menschen Pflicht, den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen. Deutlicher und bündiger könnte man diess vielleicht so ausdrücken, dass man sagte: wenn die Maxime unseres Handelns sich zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung eignen soll, so dürfen wir als Vernunftwesen nur so handeln, dass alle unsere Handlungen eine Bethätigung unserer Vernunft und ebendamit auch ein Mittel zu ihrer weiteren Ausbildung sind; denn für Vernunftwesen sei die Vernunftthätigkeit das allgemeinste Gesetz ihrer Natur. Damit wäre neben dem formalen Anspruch des Moralprincips auf Allgemeingültigkeit der Maximen unseres Willens keine weitere Voraussetzung gemacht, als diejenige, welche der Ableitung des Moralprincips selbst schon zu Grunde liegt, die Anerkennung der vernünftigen Natur des Menschen; wenn auch freilich die besonderen aus dem Grundsatz der eigenen Vervollkommnung sich ergebenden Pflichten nur mittelst weiterer, auf die erfahrungsmässige Kenntniss der menschlichen Natur, ihrer Bedürfnisse und Entwickelungsbedingungen, gegründeter Erwägungen gefunden werden könnten. Dagegen lässt sich nicht absehen, wie mit Kant's formalem Moralprincip die Verpflichtung zur Beförderung fremder Glückseligkeit sich begründen lassen könnte; wenn wenigstens wahr ist, was er selbst nicht müde wird uns einzuschärfen: dass „alle praktischen Principien, die ein O b j e k t des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, insgesammt empirisch sind und keine praktischen Gesetze abgeben können[8])“. Denn ein Objekt des Begehrungsvermögens, ein Erfolg, der ausserhalb unserer Handlung als solcher liegt, zu dem sie sich als blosses Mittel verhält, ist die fremde Glückseligkeit gerade so gut wie die eigene. Ob ich eine Handlung desshalb vornehme, um mich selbst, oder um andere in einen bestimmten Zustand zu versetzen: ihr Zweck liegt in dem einen

wie in dem anderen Fall nicht in ihr selbst, sondern in dem, was durch sie erreicht werden soll; und es wäre eine leere Distinktion, wenn man sagen wollte: ihr Zweck liege zwar in der Glückseligkeit der anderen, ihr Motiv dagegen in der Achtung vor dem Sittengesetz, das uns zur Beförderung fremder Glückseligkeit verpflichte. Denn wie kann uns das Sittengesetz dazu verpflichten, wenn die Glückseligkeit nicht an und für sich ein Gut ist? Ist sie diess aber für die andern, so ist sie es auch für uns selbst, und wenn es Pflicht ist, dass man die fremde Glückseligkeit befördere, kann es unmöglich pflichtwidrig sein, die eigene befördern zu wollen. Gerade nach Kant's Grundsätzen muss ja das, was für irgend jemand sittlicher Zweck sein kann, es auch für alle sein können: wenn daher meine Glückseligkeit für die andern Zweck sein darf, so darf sie es auch für mich selbst sein. Wenn Kant das erste behauptet und das zweite läugnet, begeht er einen unverkennbaren Widerspruch. In der Consequenz seiner allgemeinen Voraussetzungen hätte es gelegen, die Sorge für die fremde so gut, wie die für die eigene Glückseligkeit von der sittlichen Thätigkeit als solcher ganz auszuschliessen. Es wäre dann aber freilich jene Einseitigkeit seiner Moral nur um so schroffer zum Vorschein gekommen, welche schon unter seinen nächsten Nachfolgern nicht blos einem Schiller, sondern auch einem Fichte und Schleiermacher eine ergänzende Umbildung derselben zum Bedürfniss machte: die Einseitigkeit, deren Ausdruck der blos formale Charakter seines Moralprincips ist. Um der Strenge der sittlichen Anforderung und der Reinheit der sittlichen Motive nichts zu vergeben, will Kant von ihnen jede Rücksicht auf den Erfolg unserer Handlungen, oder, wie er sagt, auf die Materie derselben, jeden Gedanken an das Wohl des Menschen ausgeschlossen wissen; um unserem Willen den Weg zur übersinnlichen Welt offen zu halten, verlangt er, dass derselbe jede Verbindung mit dem sinnlichen Theil unserer Natur abbreche; macht es sich aber dadurch unmöglich, die konkreten sittlichen Aufgaben aus seinem Moralprincip als solchem abzuleiten, und das Pflichtgebot in eine lebendige Beziehung zu dem individuellen Willen und Bedürfniss

zu setzen. Das oberste sittliche Gesetz beschränkt sich auf die formale Allgemeinheit des Willens, auf die Forderung, so zu handeln, wie alle handeln können; als das einzig zulässige sittliche Motiv wird die Achtung vor dem Gesetz in solcher Ausschliesslichkeit geltend gemacht, dass jeder Antheil der Neigung an der Pflichterfüllung, jede eigene Freude an derselben, bereits als eine Verunreinigung erscheint; woraus von selbst folgt, dass auch bei der Bestimmung unserer Zwecke das individuelle Bedürfniss nicht mitzusprechen hat, dass die Unbedingtheit der sittlichen Anforderung, so wie sie hier gefasst ist, zu einer starren Einförmigkeit hinführen müsste.

Trotz dieser unverkennbaren Mängel war nun freilich Kant's Verdienst um die philosophische Ethik ebenso gross, wie sein thatsächlicher Einfluss auf dieselbe. Was zunächst ihre wissenschaftliche Form und Begründung betrifft, so hat er zuerst eine Frage aufgeworfen, mit deren Untersuchung in Zukunft jede wissenschaftliche Ethik anzufangen haben wird: die an Kant's grundlegende erkenntnisstheoretische Forschungen sich unmittelbar anschliessende Frage nach dem apriorischen oder empirischen Ursprung des sittlichen Bewusstseins; denn auf diese Frage führt sich bei ihm schliesslich die Unterscheidung der formalen und materialen Moralprincipien zurück: jene sind solche, die unabhängig von der Erfahrung aus apriorischen Gesetzen der praktischen Vernunft sich ergeben, diese sind aus der Erfahrung geschöpft. Mit der Annahme eines rein apriorischen Ursprungs der Sittengesetze ist aber bei Kant auch der Zug auf's engste verbunden, durch den er massgebend, wie kein zweiter, mit der durchschlagendsten und segensreichsten Wirkung, in die sittlichen Anschauungen unseres Volkes eingegriffen hat: die Strenge, mit welcher sich in seiner Ethik der Pflichtbegriff geltend macht, ohne irgend eine Ausnahme oder Einwendung gegen die Unbedingtheit der sittlichen Anforderung zu gestatten. Dieses letztere Verdienst ist nun so augenfällig, dass es von allen Seiten anerkannt ist. Ueber den anderen Punkt, die Frage nach dem apriorischen oder empirischen Ursprung, dem formalen oder materialen Charakter der sittlichen Gesetze,

sei es mir erlaubt, meiner bisherigen, historisch-kritischen Betrachtung einige allgemeinere Bemerkungen beizufügen.

Wenn Kant darauf dringt, dass das Moralprincip ein apriorisches, ebendesshalb aber ein rein formales Princip sein müsse, so ist diess, wie wir gesehen haben, in seinem ganzen Standpunkt begründet. Nach seinen erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen erscheint ihm die unbedingte und ausnahmslose Geltung des Sittengesetzes nur in dem Fall sichergestellt, wenn es uns unabhängig von jeder empirischen Bedingung, als ein apriorisches Gesetz der Vernunft, gegeben ist; und eben diese Erwägung wird immer den stärksten Grund derjenigen bilden, welche dem Sittengesetz einen apriorischen Ursprung beilegen zu müssen glauben. Aber während man früher von der Voraussetzung angeborener Ideen oder diesen gleichwerthiger intellektueller Anschauungen aus die sittlichen Grundsätze nach Form und Inhalt als apriorische, und desshalb keines weiteren Beweises bedürftige Sätze behandelte, ist diess auf dem Standpunkt der neueren Erkenntnisstheorie unmöglich geworden. Seit Locke der Lehre von den angeborenen Ideen in einer zwar lange nicht erschöpfenden, aber ihren Grundgedanken nach unwiderleglichen Kritik den Krieg erklärt hat, konnte jede weitere Untersuchung dieser Frage der Ueberzeugung nur zur Bestätigung dienen, dass kein Vorstellungsinhalt, welcher es auch sei, anders, als durch Vermittelung unserer eigenen Vorstellungsthätigkeit, in unseren geistigen Besitz übergehen, daher keiner uns angeboren sein könne; und dass wir ebensowenig durch intellektuelle Anschauung oder überhaupt auf einem anderen Wege als dem der äusseren und inneren Erfahrung die Vorstellungen gewinnen können, die wir dann weiter zu Phantasiebildern und Begriffen verarbeiten[9]. Wenn aber dieses, so können auch unsere sittlichen Begriffe ihren Inhalt nur aus der Erfahrung schöpfen, das Apriorische in denselben kann sich nur auf ihre Form, nur auf die Art, wie gehandelt werden soll, nicht auf das, was gethan werden soll, beziehen; denn nur die Gesetze unseres Willens können uns, ebenso wie die Vorstellungsgesetze, als subjektive Formen unserer geistigen Thätigkeit angeboren sein, die Zweck-

begriffe dagegen, die durch unsere Willensthätigkeit verwirklicht werden sollen, können mit allen anderen Begriffen erst im Lauf unseres Lebens von uns gebildet werden. Soll es daher ein sittliches Princip geben, in dem gar kein empirisches Element ist, wie diess nach Kant von dem obersten Moralprincip gilt, so kann dieses nur die Form unseres Wollens betreffen, aber keine auf seinen Inhalt bezügliche Bestimmung, keine sittliche Zweckbestimmung, enthalten. Der Urheber der Vernunftkritik hat diess mit gewohntem Scharfsinn erkannt, und desshalb eine streng formale Fassung des Moralprincips nothwendig gefunden; hat aber dadurch seine Theorie allen den Einwürfen blosgestellt, die schon oben entwickelt worden sind. Von ähnlichen Einwürfen müsste jede Theorie getroffen werden, welche den Gedanken eines rein apriorischen Moralprincips folgerichtig durchführte: sie müsste sich mit einem blos formalen Princip begnügen, aus dem sich keine bestimmten Pflichten und Thätigkeiten ableiten liessen; müsste aber ebendesshalb, um für die Moral einen positiven Inhalt zu gewinnen, um von allgemeinen Grundsätzen zu bestimmten sittlichen Thätigkeiten und Pflichten zu kommen, doch wieder, und in einer mit ihrem Standpunkt unvereinbaren Weise, auf die Erfahrung zurückgehen. Einige Beispiele zur Erläuterung dieses Sachverhalts werden uns später noch begegnen.

Wollte man nun aber auf jede apriorische Ableitung der sittlichen Gesetze verzichten und sich an die Erfahrung allein halten, so würde den Vorschriften, die man auf diesem Weg erhielte, das unterscheidende Merkmal sittlicher Gebote, das der ethischen Nothwendigkeit, fehlen. Jede blos empirische Begründung der Ethik führt sich auf die Betrachtung der Wirkungen zurück, welche nach dem Zeugniss der Erfahrung mit gewissen Handlungen als Folge derselben verknüpft sind; und den Masstab für die Beurtheilung dieser Wirkungen, und somit auch für den Werth oder die Verwerflichkeit der Handlungen, aus denen sie hervorgehen, kann nur ihr Einfluss auf das Wohl des Menschen abgeben. Den Erfolg der Handlungen zum Masstab ihres Werthes machen heisst mit anderen Worten, sie nach ihrer Zweckmässigkeit, ihrem Nutzen für den Menschen,

beurtheilen. In der Erreichung unserer sämmtlichen Lebenszwecke besteht nun unsere Glückseligkeit; sie ist daher der letzte Zweck unserer Handlungen, der Erfolg, auf den sie alle hinarbeiten; und wenn sich ihr Werth nach ihrem Erfolg richtet, so richtet er sich nach dem Einfluss, den sie auf unsere Glückseligkeit ausüben. Kant hat insofern richtig gesehen, wenn er jede Sittenlehre, die den Erfolg der Handlungen zum leitenden Gesichtspunkt nimmt, ihrer wissenschaftlichen Begründung nach für eudämonistisch erklärt; in ihren materiellen Ergebnissen können allerdings auch solche formell eudämonistische Theorieen ausserordentlich weit auseinandergehen, denn diese hängen nicht davon ab, ob die Glückseligkeit zum letzten Zweck gemacht wird, sondern davon, worin die Glückseligkeit gesucht wird. Allein wenn sich auch ein reiner und idealer Inhalt der Ethik mit ihrer empirisch-eudämonistischen Begründung verträgt, so wird doch die ausnahmslose Geltung der sittlichen Anforderungen, die Strenge des Pflichtbegriffs, durch dieselbe in Frage gestellt. Nur dann würde das Princip der Glückseligkeit von diesem Vorwurf nicht getroffen, wenn man unter der Glückseligkeit dasselbe verstehen wollte, was die grossen griechischen Ethiker unter der Eudämonie verstanden, die naturgemässe Vollendung des menschlichen Lebens. In diesem Fall hätte man an den Gesetzen und Bedürfnissen der menschlichen Natur einen objektiven Masstab, aus dem sich allgemeingültige Vorschriften für das Handeln ableiten liessen. Allein in diesem Sinn ist nicht blos unter den neueren Moralphilosophen der Begriff der Glückseligkeit nur von denjenigen gefasst worden, welche denselben mit Wolff und Leibniz auf den der Vollkommenheit zurückführen, in Wahrheit also diese, und nicht die Glückseligkeit als solche, zum Princip machen; sondern diese Fassung führt überhaupt über die blos empirische Begründung der Moral, mit der wir es hier zu thun haben, hinaus. Denn wenn nicht das subjektive Gefühl, sondern die wesentlichen Bedürfnisse und die gemeinsamen Gesetze der menschlichen Natur darüber entscheiden sollen, was zur Glückseligkeit gehört, so schöpft dieser Begriff seinen Inhalt nicht blos aus der Betrachtung der Wirkungen,

die sich aus gewissen Handlungen erfahrungsgemäss für unseren persönlichen Zustand ergeben; er entsteht uns vielmehr dadurch, dass wir uns dessen bewusst werden, was durch die eigenthümliche Natur des Menschen, vermöge ihrer inneren, apriorischen Gesetze, gefordert ist. Macht man dagegen das Urtheil über den Werth der Handlungen von ihren thatsächlichen Wirkungen abhängig, so entsteht sofort die weitere Frage, nach welchem Masstab wir diese Wirkungen selbst beurtheilen, wesshalb wir die einen erstreben, den anderen widerstreben sollen; und darauf lässt sich, wie bemerkt, auf dem Standpunkt des ethischen Empirismus nur antworten: ein Erstrebenswerthes, ein Gut, sei für uns das, was uns Lust gewährt oder uns von Unlust befreit, etwas zu Vermeidendes, ein Uebel, sei das, was Unlust herbeiführt oder Lust verhindert. Die oberste Norm für die praktische Werthschätzung liegt auf diesem Standpunkt, mit Einem Wort, in dem Gefühl der Lust und der Unlust: gut ist das Angenehme, schlecht und verwerflich das Unangenehme. Daraus folgt nun allerdings nicht, dass wir dem momentanen Lust- oder Unlustgefühl unbedingt folgen sollen; die verschiedenen angenehmen und unangenehmen Empfindungen können vielmehr gegen einander abgewogen, es kann auf angenehmes verzichtet oder unangenehmes gewählt werden, um sich für die Zukunft grössere Genüsse zu sichern oder überwiegenden Unannehmlichkeiten zu entgehen, es kann unter verschiedenen Genüssen, die sich nicht mit einander vereinigen lassen, dem höheren oder dauernderen der Vorzug gegeben, und es kann aus diesem Grunde auch wohl die sinnliche Lust der geistigen, die Befriedigung eines selbstischen Triebs der einer wohlwollenden Neigung zum Opfer gebracht werden. Den vorübergehenden Genüssen und Unannehmlichkeiten treten so die dauernden, dem augenblicklichen Reiz tritt die Berechnung der entfernteren Folgen, dem Angenehmen tritt das Nützliche, dem Unangenehmen das Schädliche zur Seite, und die Aufgabe der wahren Lebenskunst wird darin gefunden, durch Abwägung und Ausgleichung aller dieser Momente jedem Einzelnen die grösste nach den gegebenen Umständen für ihn erreichbare Summe von Lebensgenuss zu verschaffen: die

Glückseligkeit im Sinn des dauernden individuellen Wohlbefindens bildet den höchsten Masstab der sittlichen Beurtheilung.

Wie aber auf diesem Wege der Begriff sittlicher und rechtlicher Verpflichtungen gewonnen werden könnte, lässt sich nicht absehen. Wird der Werth oder Unwerth unserer Handlungen nach den Gefühlen der Lust und der Unlust bemessen, die aus ihnen hervorgehen, so gibt es für denselben überhaupt keinen objektiven und allgemeingültigen, sondern nur einen subjektiven und individuellen Masstab. Denn was für jeden angenehm oder unangenehm ist, hängt von dem Verhältniss des Gegenstandes zu seinen persönlichen Zuständen, Bedürfnissen und Neigungen ab; und gibt es auch solches, was jedem Menschen angenehm oder unangenehm ist, so wird doch das Werthverhältniss der verschiedenen angenehmen oder unangenehmen Gegenstände von verschiedenen Personen sehr verschieden beurtheilt. Jeder Mensch ist z. B. für sinnlichen Schmerz und sinnliche Lust, und jeder, der nicht in der völligen Thierheit stecken geblieben oder in sie zurückgesunken ist, auch für geistige Genüsse und wohlwollende Gefühle empfänglich. Daraus folgt aber nicht, dass die einen im Vergleich mit den andern für jeden den gleichen Werth haben; so gut vielmehr der eine die geistigen Genüsse höher schätzt, als die sinnlichen, kann bei einem andern das umgekehrte stattfinden. Wie soll man nun dem letzteren beweisen, dass seine Ansicht falsch sei? Wenn die letzte Entscheidung dem Lust- und Unlustgefühl zusteht, ist das des einen gerade so berechtigt, als das des andern; und so gut A im Recht ist, wenn er von sich aussagt, dass für ihn die geistige Lust den höheren Werth habe, ist es auch B, wenn er seinerseits das Gegentheil von sich aussagt. Liesse sich aber auch der Nachweis herstellen, dass gewisse Handlungen zu einer höheren, dauernderen, gesicherteren Lust führen, gewisse Genüsse reiner, nachhaltiger, mit weniger Unlust und Gefahr verknüpft seien, als andere, und wäre es uns dadurch möglich gemacht, den Einfluss unseres Verhaltens auf unsere Glückseligkeit nach erfahrungsmässigen Daten zu berechnen, so ist doch unverkennbar, dass diese Berechnung, für's erste, immer nur eine Durchschnitts- und

Wahrscheinlichkeitsrechnung sein könnte, von welcher der Einzelne nie sicher wüsste, ob sie auch auf ihn, nach seiner Individualität und seinen Verhältnissen zutreffe; und dass sich aus derselben, zweitens, zwar die Regel der Klugheit ableiten liesse, um des eigenen Interesses willen so oder so zu handeln, aber nicht die sittliche Verpflichtung zu diesem Handeln. Möchte man z. B. noch so klar darthun, dass wir fremde Rechte nicht verletzen dürfen, wenn wir unsere eigenen geachtet wissen wollen, so würde daraus doch nur die Klugheitsvorschrift folgen, sich des Unrechts zu enthalten, wenn man von demselben mittelbar oder unmittelbar Nachtheile zu befürchten hat, die den Vortheil der unrechtmässigen Handlung überwiegen; wer dagegen die letztere zu verheimlichen verstände oder mächtig genug wäre, um sich ihren nachtheiligen Folgen entziehen zu können, für den läge folgerichtiger Weise kein Grund vor, das Rechtswidrige zu unterlassen. Wenn die oberste praktische Norm in den Folgen läge, die unser Verhalten für unser eigenes Wohl nach sich zieht, würde die ganze Sittenlehre sich in eine Klugheitslehre auflösen, die nie ein unbedingtes und allgemeingültiges Gesetz, sondern nur hypothetische Regeln aufstellen könnte, und jedem nach seiner persönlichen Neigung und den Umständen der besonderen Fälle unbestimmbar viele Ausnahmen von diesen Regeln gestatten müsste.

Um diesem Einwurf zu begegnen, nimmt man nun den Begriff des Gemeinwohls, des allgemeinen Interesses, zu Hülfe. Zunächst zwar, sagt man, verfolgt jeder Mensch von Natur seine eigenen Zwecke und Interessen; aber man musste sich bald durch die Erfahrung überzeugen, dass nicht alle Zwecke der Einzelnen und nicht alle die Mittel, mit denen sie verfolgt werden, sich zu dem Wohl und Interesse anderer Menschen gleich verhalten, dass die einen sich damit vertragen oder es positiv fördern, die andern es verletzen. Das Gemeinschädliche wurde getadelt, verhindert und bestraft, das Gemeinnützige gelobt, unterstützt und belohnt; dieses erschien als etwas, das sein soll, als gut, jenes als etwas, das nicht sein soll, als böse. Die Begriffe des Guten und Bösen, des Rechts und des Unrechts

bezeichnen daher ursprünglich nichts anderes, als das Gemeinnützige und Gemeinschädliche. Weil aber das, was mit dem allgemeinen Interesse übereinstimmt oder ihm widerstreitet, auch zu dem Interesse jedes Einzelnen sich ebenso verhält, ist es durch das eigene Interesse geboten, das Gemeinnützige zu thun, das Gemeinschädliche zu unterlassen: liegt auch das letzte Motiv unseres Handelns in unserem Interesse, so ist doch die Tugend und das Rechtthun durch dieses selbst gefordert. Aber so manches Richtige diese Theorie auch enthält, so wenig kann sie doch zur Beantwortung der Frage genügen, mit der wir es hier zu thun haben. Wenn es sich darum handelt, die thatsächliche Entwickelung des sittlichen Bewusstseins zu erklären, wird man allerdings von der Voraussetzung ausgehen müssen, dass es zunächst die wohlthätigen oder nachtheiligen Folgen gewisser Handlungen für andere waren, nach denen sich diese bei ihrer Beurtheilung jener Handlungen, ihrem Lob und Tadel richteten, und dass nur allmählich, mit der Läuterung und Verfeinerung der sittlichen Gefühle und Begriffe, dieser äusserliche Masstab durch einen innerlicheren, von der Gesinnung und Absicht der Handelnden hergenommenen, ersetzt wurde. Aber die Vorstellungen des Guten und Bösen, des Rechts und des Unrechts, konnten sich auf diesem Wege nicht bilden, wenn nicht in der Natur des Menschen, und näher in seiner Vernunft, das Bedürfniss und die Fähigkeit begründet war, sich mit andern zu vergleichen, ihre Zustände nach der Analogie der eigenen zu beurtheilen, aus eigenen und fremden Erfahrungen allgemeine Gesetze zu abstrahiren und sich in dem eigenen Thun nach denselben zu richten; wenn nicht in der Vernunftanlage des Menschen auch seine Anlage zur Sittlichkeit begründet war. Ohne diese Bedingung hätte es nie dazu kommen können, dass aus den Erfahrungen der Einzelnen über den Nutzen oder den Schaden, den gewisse Handlungen ihnen bringen, allgemeine und von allen anerkannte Regeln des Handelns hervorgiengen; sondern jeder würde zwar das, was *ihn* verletzte, gehasst und abgewehrt, das, was *ihm* nützte, geliebt und gelobt haben; aber keiner hätte sich daraus den Grundsatz entnommen, anderen nicht

zuzufügen, was er sich selbst nicht zugefügt wissen will, und anderen das zn thun, wovon er wünscht, dass sie es ihm thun. Wenn daher auch die Erfahrung über die Folgen der Handlungen für die menschliche Gesellschaft zur Entstehung der sittlichen Begriffe den ersten Anstoss gab, so reicht sie doch schon zu ihrer psychologischen Erklärung nicht aus; jede sittliche Entwickelung setzt vielmehr als ihren allgemeinsten inneren Grund die Vernunftanlage des Menschen voraus. Noch weniger kann aber jene Erklärung genügen, wenn es sich darum handelt, die Gültigkeit der sittlichen Begriffe, die verpflichtende Kraft der moralischen und rechtlichen Gebote darzuthun. Auch sie soll sich auf das Interesse gründen; nur dass dieses nicht blos das Interesse der Einzelnen sei, sondern das der Gesellschaft, das allgemeine Interesse. Das Gemeinnützige, sagt man, ist das, was allen vortheilhaft ist, das Gemeinschädliche, was allen schadet; also müssen alle, in ihrem eigenen Interesse, jenes wollen und gutheissen, dieses missbilligen und abwehren. Aber in diesem Schlusse versteckt sich eine Zweideutigkeit, eine *quaternio terminorum*. Was allen Einzelnen vortheilhaft ist, das werden freilich alle, sofern sie diess einsehen, begehren und billigen, was allen Einzelnen nachtheilig ist, dem werden auch alle widerstreben. Allein unter dem, was allen nützt oder schadet, dem Gemeinnützigen und Gemeinschädlichen, versteht man nicht das, was allen Einzelnen, sondern das, was der Gesellschaft als Ganzem nützlich oder schädlich ist. Dieses fällt aber mit jenem keineswegs immer zusammen, es lässt sich vielmehr das, was im Interesse des Ganzen liegt, häufig nicht ohne eine Beeinträchtigung mancher Einzelinteressen, und niemals ohne eine fühlbare Beschränkung derselben durchsetzen; das Gemeinschädliche kann dem Einzelnen für seine Person grossen Vortheil bringen, das Wohl des Ganzen schwere Opfer von ihm fordern. Was soll ihn nun bestimmen, auf jene Vortheile zu verzichten und diese Opfer zu bringen? Ein innerer Verpflichtungsgrund dazu lässt sich nicht aufzeigen, so lange man von keinem höheren Standpunkt ausgeht, als dem des Interesse's, und so sieht sich diese Ansicht schliesslich immer wieder genöthigt,

die Verbindlichkeit der sittlichen und rechtlichen Gesetze auf eine äussere Nöthigung, auf den Zwang zurückzuführen, welcher gegen die Einzelnen von der Gesellschaft theils durch ausdrückliche Gesetze und Institutionen, theils durch alle jene materiellen, wirthschaftlichen und moralischen Rückwirkungen geübt wird, die auch ohne eine gesetzliche Organisation naturgemäss eintreten und in ihrer Gesammtheit eine so starke und in mancher Beziehung unwiderstehliche Macht sind. Allein wenn sich auch auf diesem Wege bis zu einem gewissen Grade begreiflich machen lässt, wie auch in einer nur vom Einzelinteresse geleiteten Gesellschaft sich eine äussere Ordnung bilden könnte, so lässt sich doch nicht absehen, wie die dem Einzelnen durch sein Interesse angerathene Unterwerfung unter den gesellschaftlichen Zwang jemals zu einer inneren sittlichen Verpflichtung werden könnte; wenn sie sich vielmehr als solche darstellt, so müsste darin eine Selbsttäuschung erkannt werden, von der eben die Einsicht in ihre Entstehung uns befreit: die richtige Consequenz dieser Theorie läge in der Behauptung, dass Recht und Sitte uns nur so lange binden, als ihre Verletzung nicht ohne überwiegende Nachtheile gewagt werden kann.

Aus allem diesem ergibt sich, dass die sittlichen Vorschriften zwar ihren Inhalt aus der Erfahrung schöpfen, dass aber ihre verpflichtende Kraft auf allgemeinen, von jeder bestimmten Erfahrung unabhängigen Gesetzen des menschlichen Geistes beruhen muss. Eine rein apriorische Deduktion dieser Gesetze kann allerdings nur zu einem formalen Moralprincip, wie das Kantische, führen, aus dem sich keine bestimmten sittlichen Thätigkeiten und Pflichten herleiten lassen, das daher, um solche zu gewinnen, schliesslich doch wieder auf die Erfahrung zurückgehen muss, während es doch dazu nach seinen eigenen Voraussetzungen kein Recht hat. Will man sich nun aber, um diesem Uebelstand zu entgehen, an die Erfahrung allein halten und das Rechts- und Sittengesetz lediglich auf die Betrachtung der Folgen gründen, welche aus gewissen Handlungen für den Menschen und sein Wohl thatsächlich hervorgehen, so kommt man nie zu einer unbedingten sittlichen Verpflichtung, sondern

immer nur zu der Vorschrift der Klugheit, sich des Nachtheiligen dann zu enthalten, das Nützliche dann zu thun, wenn sich nach den Umständen des gegebenen Falles erwarten lässt, dass die nachtheiligen Wirkungen des einen, die vortheilhaften des andern wirklich eintreten werden. Um unbedingt gültige Vorschriften für das Wollen und Handeln, sittliche und rechtliche Verpflichtungen begründen zu können, müssten die Folgen unseres Verhaltens mit demselben in einem so unauflöslichen Zusammenhang stehen, dass ihr Eintreten an keine weitere Bedingung, als dieses bestimmte sittliche Verhalten selbst, an diese aber immer und ausnahmslos geknüpft wäre. Diess ist aber bei denjenigen Folgen desselben, welche sich auf unser äusseres Wohl beziehen, offenbar nicht der Fall; denn ob diese eintreten, ob z. B. ein Verbrechen bestraft, eine edle That anerkannt und belohnt wird, oder nicht, hängt von einer Reihe veränderlicher Umstände ab, die fehlen oder vorhanden sein können, ohne dass der Charakter der Handlung als solcher davon berührt würde. Aber auch die Rückwirkung unserer Handlungen auf unser eigenes Gefühl und Bewusstsein tritt keineswegs so unfehlbar und gleichmässig ein, dass sich die sittlichen Verpflichtungen mit Sicherheit auf sie begründen liessen. Wären mit jeder schlechten That oder Willensregung nothwendig Gefühle der Unseligkeit, der Schaam, der Reue, der Selbstverachtung, mit jeder Pflichterfüllung ebenso nothwendig Gefühle einer so hohen inneren Befriedigung verknüpft, dass alle anderweitigen Opfer dagegen verschwänden, so könnte es den Schein gewinnen, als ob Tugend und Rechtschaffenheit nur wegen der mit ihnen verbundenen Gefühlszustände, als Mittel, um zu ihnen zu gelangen, nicht an sich selbst nothwendig wären. Allein ob und in welchem Masse der sittliche Werth unserer Handlungen in unserem eigenen Gefühl zum Ausdruck kommt, die Pflichterfüllung als eine unerlässliche Bedingung der Zufriedenheit mit uns selbst, die Pflichtverletzung als eine innere Herabwürdigung, ein für unser eigenes Bewusstsein unerträglicher Widerspruch von uns empfunden wird, diess hängt selbst schon von dem Stand unseres sittlichen Lebens ab. Wer sittlich roh oder verkommen ist, dem fehlt diese Empfindung,

dem ist es wohl im Gemeinen; die sittlichen Anschauungen und Bedürfnisse sind in ihm nicht so weit entwickelt, dass er seinen eigenen Zustand als einen unwürdigen und unseligen empfände. So lange daher die Glückseligkeit an dem subjektiven Gefühl, an der Zufriedenheit des Einzelnen mit seinem Zustand gemessen wird, kann man es nicht als eine allgemein gültige Thatsache hinstellen, dass dieselbe wenigstens als innere Glückseligkeit mit der sittlichen Würdigkeit gleichen Schritt halte; diess ist vielmehr eine moralische Anforderung, deren Verwirklichung aber nur von der fortschreitenden sittlichen Bildung erwartet werden kann: es muss verlangt werden, dass alle ihre Glückseligkeit von ihrer Würdigkeit abhängig fühlen, aber es kann nicht behauptet werden, dass diess auch thatsächlich der Fall sei. Es kann daher auch die sittliche Verpflichtung nicht mit dem Satze begründet werden, dass die Tugend das einzige Mittel zur wahren Glückseligkeit sei; da dieser Satz vielmehr die Ueberzeugung, dass die Sittlichkeit eine Forderung der menschlichen Natur sei, d. h. die Anerkennung der sittlichen Verpflichtung, schon voraussetzt.

Lässt sich aber diese Verpflichtung als eine wirkliche Verpflichtung, ein unbedingt und allgemein gültiges Gesetz unseres Verhaltens, weder mit den äusseren noch mit den inneren Folgen desselben wissenschaftlich begründen, so wird es nur der Charakter unserer Handlungen als solcher sein können, auf dem es beruht, dass eine bestimmte Gesinnungs- und Handlungsweise Pflicht für uns ist, die entgegengesetzte unserer Pflicht widerstreitet. Näher jedoch wird diess das Verhältniss sein, in dem sie zu den allgemeinen Gesetzen und Bedürfnissen der menschlichen Natur stehen. Es sind die Gesetze der menschlichen Natur, um die es sich hier handelt[10]); denn wenn vernunftlose Wesen überhaupt keines sittlichen Handelns und keiner sittlichen Verpflichtungen fähig sind, so würden sich andererseits für solche Vernunftwesen, die keine oder eine von der menschlichen wesentlich verschiedene Sinnlichkeit hätten, sittliche Thätigkeiten, Verhältnisse und Verpflichtungen anderer Art ergeben, als für den Menschen[11]); wie ja selbst Kant, trotz der allgemeineren Fassung seines Moralprincips, doch die gebietende Form des Sitten-

gesetzes und die Forderung einer Achtung vor dem Gesetz, die mit der Neigung im Streit liegt, nur auf die sinnliche Natur des Menschen zu begründen weiss. Der Versuch vollends, die sittlichen Verpflichtungen des Menschen auf einen aussermenschlichen Willen zu gründen, dem der menschliche sich zu unterwerfen habe, verbietet sich ausser allem andern schon durch die Erwägung, dass die sittliche Nothwendigkeit dieser Unterwerfung doch wieder nachgewiesen werden müsste, und nur auf demselben Wege, wie alle sittlichen Anforderungen überhaupt, nachgewiesen werden könnte. Es können aber nur die allgemeinen Gesetze, die wesentlichen und sich gleich bleibenden Bedürfnisse der Menschennatur sein, auf denen die sittlichen Gebote beruhen: nicht die Gefühle der Lust und der Unlust, die mit den Individuen und ihren Zuständen wechseln, sondern nur die im Wesen des Menschen begründeten, und desshalb an jeden Menschen als solchen zu stellenden, von den äusseren Umständen und dem persönlichen Belieben unabhängigen Anforderungen bieten der Ethik eine gesicherte Grundlage. Diese durch eine sorgfältige Erforschung der menschlichen Natur zu bestimmen, ist die erste, grundlegende Aufgabe der wissenschaftlichen Ethik. Ein Shaftesbury und seine Nachfolger waren insofern auf dem richtigen Wege, wenn sie zur Begründung der Moral von den in der menschlichen Natur ursprünglich angelegten Trieben und Neigungen ausgiengen. Nur genügt es nicht, diese Triebe und dieses bestimmte Werthverhältniss derselben als etwas thatsächlich gegebenes zu behandeln, oder sich für das letztere auf die Lust zu berufen, die mit der Befriedigung der einen oder der andern von ihnen verbunden sei; davon nicht zu reden, dass der Begriff der wohlwollenden oder geselligen Triebe für diejenigen sittlichen Thätigkeiten und Verpflichtungen nicht ausreicht, welche sich auf die Ordnung und Veredlung des persönlichen Lebens als solchen beziehen. Die Aufgabe ist vielmehr: den Grundzug oder die Grundzüge des menschlichen Wesens aufzuzeigen, aus denen die Forderung hervorgeht, im Einzelleben das Sinnliche mit dem Geistigen, in der menschlichen Gesellschaft das eigene Interesse eines jeden mit dem aller andern in dasjenige

Verhältniss zu setzen, in welchem die Sittlichkeit besteht; auf jener Grundlage dieses Verhältniss näher zu bestimmen, und durch Anwendung dieser Bestimmung auf das Ganze der Thätigkeiten, welche aus den allgemeinen Bedingungen des menschlichen Einzellebens und Gemeinlebens sich ergeben, ein System des Rechts und der Moral zu gewinnen. Als die allgemeinste ethische Anforderung, das oberste ethische Princip, würde sich bei diesem Verfahren die Forderung ergeben, dass unser Wollen und Handeln dem entspreche und aus dem Gefühl dessen hervorgehe, was dem eigenthümlichen Wesen des Menschen gemäss ist, dass m. a. W. die Idee der Menschenwürde und der Humanität die Richtschnur und der Beweggrund unseres Thuns sei. Denn das Wesen des Menschen als solchen, das, was ihn zum Menschen macht, besteht in dem geistigen Theil seines Wesens, in seiner Vernunft; in demselben Mass aber, wie ihm diess zum lebendigen Bewusstsein kommt, wird er es auch als eine Forderung seiner Menschennatur anerkennen, alle seine Lebensthätigkeiten, so weit diess von ihm abhängt, mit dem Geist zu durchdringen, mit der Vernunft zu beherrschen, wird er daher auch ihren Werth davon abhängig machen, dass diess geschehe; und da nun die Vernunftgesetze allgemeine sind, so wird mit der Anerkennung des eigenen Werthes, sofern sich diese auf die Vernunft im Menschen, den geistigen Theil seines Wesens gründet, die Anerkennung des gleichmässigen Werthes anderer Menschen, es wird mit dem Gefühl der eigenen sittlichen Würde die Achtung der fremden Persönlichkeit, die Humanität, Hand in Hand gehen. Auf diese beiden Grundforderungen lassen sich aber alle die Pflichten gegen uns selbst und gegen andere zurückführen, welche das System der Ethik, mit Einschluss der philosophischen Rechtslehre, umfasst [12]).

Sofern nun bei dieser Begründung der Ethik von der Betrachtung der menschlichen Natur ausgegangen wird, welche uns nur durch Selbstbeobachtung und Beobachtung anderer Menschen bekannt wird, kann gesagt werden, alle Ethik beruhe auf der psychologischen Erfahrung. Es gilt diess aber nicht blos von einer solchen Ethik, wie sie hier in Aussicht genommen

wurde, sondern von jeder wissenschaftlichen Ethik, und auch die Kantische macht davon keine Ausnahme. Denn mag man noch so sehr überzeugt sein, dass die Sittlichkeit auf einem unbedingten und unmittelbar in uns wirkenden Gesetz unserer Vernunft beruhe, oder mag man sie andererseits auf angeborene, nach Art eines Instinkts wirkende Triebe zurückführen, so muss doch die Sittenlehre als solche das Dasein, den Inhalt und den Charakter dieser Gesetze und Triebe erst feststellen, ehe sie weitere Folgerungen daraus ableitet, und diess kann sie nur durch jene psychologischen Untersuchungen, an denen auch Kant nicht vorbeigehen konnte. Indessen würde die Ethik selbst dadurch noch keine Erfahrungswissenschaft, oder sie würde diess nur in demselben Sinn, in dem man am Ende auch die Logik oder die Mathematik Erfahrungswissenschaften nennen könnte; denn die Gesetze und Formen des Denkens, die Grundanschauungen und Axiome der mathematischen Wissenschaften sind uns gleichfalls nur als Thatsachen unseres geistigen Lebens gegeben, über welche unsere Selbstbeobachtung uns unterrichtet. Allein die Ethik bedarf allerdings eines erfahrungsmässigen Stoffes noch in anderem und weiterem Sinn als jene. Die Logik hat es nur mit den Formen des Denkens, die Mathematik mit dem Formalen der Zahl- und Raumgrössen zu thun; bei der Ethik dagegen handelt es sich, wie wir gesehen haben, nicht blos um die Form unseres Wollens und Thuns, sondern auch um seinen Inhalt, die durch dasselbe zu erreichenden Zwecke; und sollen diess auch nicht blos subjektive, zufälligen Umständen und individuellem Belieben entnommene sein, sondern die im Wesen des Menschen und in den bleibenden Bedingungen seines Lebens und seiner Lebensentwickelung begründeten, so lassen sich doch auch diese nicht aus einem allgemeinen Princip konstruiren, sondern nur auf Grund der Beobachtung bestimmen, da uns nur diese über die thatsächliche Beschaffenheit und die Bedürfnisse der menschlichen Natur unterrichtet. Aber diese Zweckbestimmungen selbst werden hier unter den Gesichtspunkt der sittlichen Nothwendigkeit gestellt und nach sittlichen Normen beurtheilt. Es wird nicht dem Einzelnen überlassen, welche Zwecke er sich setzen,

welche er vor andern bevorzugen oder gegen sie zurückstellen will; sondern es soll nach allgemeinen Gesetzen darüber entschieden werden, welche Zweckbestimmungen für den Menschen als solchen nothwendig oder seiner unwürdig, welche unbedingt, welche nur unter gewissen Bedingungen zu verfolgen sind, was Pflicht, was verboten, was erlaubt ist. Diesen Charakter der sittlichen Verpflichtung können die ethischen Vorschriften aus der blossen Erfahrung, aus der Thatsache, dass gewisse Menschen, und wären es deren noch so viele, dieses oder jenes sich zum Zweck setzen, nicht schöpfen; er kann ihnen nur durch eine innere, in der Natur des Wollenden begründete, und insofern von jeder Erfahrung unabhängige Nothwendigkeit mitgetheilt werden, nur aus apriorischen Gesetzen des menschlichen Wesens herstammen, deren Erklärung die Psychologie immerhin versuchen mag, deren Geltung aber durch eine solche Erklärung so wenig bedingt ist, als die der mathematischen oder logischen Gesetze. Jede sittliche oder rechtliche Vorschrift enthält daher sowohl empirische als apriorische Elemente, und das Verhältnis beider ist im wesentlichen das gleiche, wie bei den theoretischen Begriffen und Sätzen. Wie uns diese dadurch entstehen, dass wir das in der Erfahrung gegebene nach den apriorischen Gesetzen unseres Denkens beurtheilen, so erhalten wir die sittlichen Begriffe und Regeln dadurch, dass wir die Forderungen, welche aus dem Wesen des menschlichen Willens hervorgehen, auf die Aufgaben anwenden, die unserer praktischen Thätigkeit durch unsere thatsächlichen Bedürfnisse und Zustände gestellt sind. Es ist insofern zwar an sich selbst ganz treffend, aber es hebt doch nur die eine Seite der Sache hervor, wenn neuerdings in Beziehung auf die Rechtslehre, diesen wichtigen Theil der Ethik, verlangt worden ist, dass sie ihre Bestimmungen nicht aus dem allgemeinen, formalen Begriff des Willens, sondern aus den jeder Rechtsbildung zu Grunde liegenden Bedürfnissen und Zwecken herleite [13]). Jede konkrete Rechtsbestimmung hat einen Zweck, der durch sie gesichert werden soll, und alles Recht ist ursprünglich nicht aus rechtsphilosophischer Reflexion, sondern aus dem Bedürfniss entsprungen, die Lebensthätigkeiten und Zustände

eines kleineren oder grösseren Theils der menschlichen Gesellschaft zu ordnen. Aber dass dieses Bedürfniss zur Rechtsbildung führte, dass das, was sich durch die Erfahrung als zweckmässig bewährt, durch Gewohnheit befestigt hatte, als ein rechtmässiges und rechtlich nothwendiges anerkannt wurde, lässt sich nur aus der sittlichen Natur des Menschen begreifen. Der Inhalt der Rechtsgesetze, der Zweck, dem jedes dient, bestimmt sich nach den Bedürfnissen der Einzelnen und der Gesellschaft; aber ihre verbindende Kraft, die Verpflichtung, die sie mit sich führen, kann nur auf einer inneren und allgemeinen, im Wesen der menschlichen Vernunft begründeten Nothwendigkeit beruhen. Nehmen wir z. B. das Eigenthumsrecht, so lässt sich dasselbe freilich aus dem abstrakten Begriff der Person oder des Willens nicht ableiten, sondern nur mittelst der Erwägung begründen, dass der Mensch zur Erhaltung und Vervollkommnung seines Lebens eines Privatbesitzes bedarf: rein geistige Wesen, wie die Engel, könnten des Eigenthums und des Eigenthumsrechts entbehren. Aber dass das faktische Verhältniss des Besitzes sich in das rechtliche des Eigenthums verwandelt, dass der Besitzer einer Sache unter gewissen Bedingungen die Befugniss erhält, alle andern von ihrem Besitz und Gebrauch auszuschliessen, und die andern diese Befugniss desselben zu achten nicht etwa nur durch seine physische Uebermacht oder durch gesellschaftliche Satzungen gezwungen, sondern rechtlich verpflichtet sind, dass die Aneignung fremden Eigenthums nicht blos dem bürgerlichen Gesetz gegenüber strafbar und insofern nach Umständen unklug, sondern an sich selbst unsittlich und unrecht ist, diess folgt aus der wirthschaftlichen Nothwendigkeit eines Privatbesitzes eben nur dann, wenn es sich um eine Gesellschaft von vernünftigen, ihre Thätigkeiten und Verhältnisse nach sittlichen Gesetzen ordnenden Wesen handelt. Aehnlich verhält es sich, um ein zweites Beispiel zu wählen, mit der Grundlage des ganzen Familienlebens, der Ehe. Die Ehe lässt sich allerdings in ihrer Eigenthümlichkeit nicht verstehen, ohne von dem natürlichen Verhältniss der beiden Geschlechter auszugehen; aber wenn man sich darauf beschränken wollte, würde man es nimmermehr be-

greiflich machen können, dass aus der physischen Verbindung der Geschlechter eine das ganze persönliche Leben umfassende sittliche Gemeinschaft hervorgeht und hervorgehen soll, und dass jene selbst dadurch zum blossen Moment eines höheren und umfassenderen Verhältnisses herabgesetzt wird; man würde ebendamit auch den wesentlichsten Bestimmungen des Eherechts, wie vor allem der Monogamie und der lebenslänglichen Dauer der Ehe, ihre innere Begründung entziehen. Das gleiche gilt aber von allen Theilen des Rechts und der Moral. Ihren bestimmteren Inhalt können die ethischen Sätze nur den Thätigkeiten und Verhältnissen entnehmen, auf welche sie sich beziehen, so wie uns diese in der Erfahrung gegeben sind; aber ihre Allgemeingültigkeit und ihre verpflichtende Kraft beruht darauf, dass diese Thätigkeiten und Verhältnisse unter den sittlichen Gesichtspunkt gestellt, als Thätigkeiten und Lebenszustände freier, vernünftiger Wesen behandelt werden.

Durch dieses Ergebniss hebt sich nun, wie bereits angedeutet wurde, jener schroffe Gegensatz auf, in welchen die Kantische Erkenntnisstheorie die erkennende und die wollende Vernunft setzt. Wenn unsere theoretischen Begriffe und Sätze ihren Inhalt der Erfahrung entnehmen, so gilt diess von den ethischen nicht minder; denn die menschliche Natur, von deren Betrachtung die Ethik auszugehen hat, ist uns als Gegenstand der Erfahrung, zunächst der inneren Erfahrung, gegeben, und die konkreten Verhältnisse, auf die alle rechtlichen und sittlichen Vorschriften sich beziehen, lassen sich nicht aus allgemeinen Principien ableiten, sondern nur als ein thatsächlich gegebenes annehmen. Andererseits aber kommen, wie diess gerade Kant für immer festgestellt hat, alle unsere Begriffe ohne Ausnahme nur durch unsere geistige Selbstthätigkeit und daher auch nur nach den apriorischsn Gesetzen derselben zu Stande. Die ethischen Begriffe unterscheiden sich daher von den übrigen, und im besondern von den psychologischen Begriffen nicht durch die Art, wie sie gebildet werden, sondern durch den Gegenstand, auf den sie sich beziehen. Wir erhalten sie dadurch, dass wir aus den Eigenschaften und Gesetzen der menschlichen Natur, welche

die Psychologie uns kennen lehrt, Vorschriften für das Wollen und Handeln ableiten. Das sittliche und das Rechtsleben ist ein wesentlicher Bestandtheil des ganzen menschlichen Geisteslebens, es lässt sich daher nur im Zusammenhang mit demselben vollkommen verstehen: seine wissenschaftliche Erkenntniss, die Ethik, ruht auf der Psychologie.

Anmerkungen.

1) Kritik der prakt. Vernunft § 2 ff. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 2. Abschn. Bd. IV, 57 ff. 67 ff. der älteren Hartenstein'schen Ausgabe von Kant's Werken.

2) D. h. weil sie uns über die sinnliche Erscheinung hinausführt. Statt dessen lässt mich A. Rau (L. Feuerbach's Philosophie S. 223) hier sagen, dass nach Kant die praktische Vernunft das Wirkliche erkenne, und hat es dann natürlich leicht, sich über diesen von ihm selbst erfundenen Widersinn lustig zu machen.

3) Kritik der reinen Vernunft, transcendentale Aesthetik § 1; Transc. Analytik 1. Abth. 1. B. 1. Hptst. 1. Abschn. S. 33. 93 der 2. Originalausgabe.

4) Grundl. z. Metaph. d. S. 2. Abschn. WW. IV, 63 f.

5) Krit. d. prakt. Vern. 1. Th. 1. B. 2. Hptst. Von der Typik der reinen praktischen Urtheilskraft, a. a. O. S. 179.

6) Tugendlehre, Einleitung IV. Bd. V, 210 Hartenst.

7) Ebd. Nr. IX. S. 221 f.

8) Krit. d. prakt. Vern. 1. Th. 1. B. 1. Hptst. § 2. S. 118.

9) Vgl. Vortr. u. Abhandl. II, 491. 497 f.

10) Wie diess auch Trendelenburg in der werthvollen Abhandlung: „Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik" (Histor. Beitr. III, 171 ff.) mit Recht hervorhebt. Vgl. S. 191: „Wenn Kant statt des formal Allgemeinen vielmehr das menschlich Allgemeine, die Idee des menschlichen Wesens zum Princip gemacht hätte — wohin offenbar Aristoteles will —: so würde er das Gesetz des menschlichen Wesens da gefunden haben, wo das Denken, das nur durch das Allgemeine Denken ist, das Empfinden und Begehren bestimmt oder durchdringt, — und jener Zwiespalt" [der Pflicht und Neigung] „wäre von vornherein vermieden."

11) Was Aristoteles Eth. N. X, 8. 1178 b 8 ff. in dieser Beziehung über die Götter sagt, findet auch auf die obige Frage seine Anwendung; vgl. S. 186.

12) Eine genauere Ausführung dessen, was hier nur kurz angedeutet werden konnte, findet sich im nächsten Stück.

13) So namentlich von Ihering in seinem bekannten Werke: Der Zweck im Recht (1. Th. 1877. 2. Th. 1883).

VIII.

Ueber Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze.

(Gelesen in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin
den 14. December 1882.)

Wie es das eigene Wollen und Handeln der Menschen ist, aus dem sich ihnen die Vorstellung von Ursachen und Wirkungen ursprünglich ergeben hat[1]), so ist auch der Begriff der Gesetze, nach denen die wirkenden Ursachen sich richten, zunächst von denen abstrahirt, die das menschliche Handeln zu regeln bestimmt sind. Alle die Ausdrücke, welche in den verschiedensten Sprachen unserem „Gesetz" entsprechen, bezeichnen ursprünglich ebenso, wie dieses Wort selbst, ein positives Gesetz, eine Norm des Handelns, die von gewissen Personen festgesetzt ist. Wird diese Norm auf einen menschlichen Willen zurückgeführt, so erhalten wir das bürgerliche Gesetz, mit Einschluss alles dessen, was Sitte und Gewohnheit mit sich bringen, jener „ungeschriebenen Gesetze", die noch weit früher, als die geschriebenen, das menschliche Gemeinleben ordnen; wird sie von einem aussermenschlichen Willen hergeleitet, so betrachtet man sie als ein göttliches Gesetz, das dem Menschen theils durch besondere Offenbarungen, theils in seinem eigenen Bewusstsein und der daraus folgenden allgemeinen Anerkennung verkündigt ist. Aber in dem einen wie in dem anderen Falle bezieht sich das Gesetz seinem Inhalt nach nur auf das Thun und Lassen der Menschen; und ebenso gründet sich in beiden seine verbindende Kraft nur auf den Willen des Gesetzgebers: ein Gesetz ist, was das Gemeinwesen verlangt oder die Gottheit befiehlt.

Zunächst der Begriff der göttlichen Gesetze war es nun, welcher zuerst zu dem der Naturgesetze hinüberleitete. Diejenigen Normen des Handelns, welche nicht blos für die Angehörigen einer gegebenen Gesellschaft im Verhältniss zu ihr und ihren Mitgliedern, sondern für alle Menschen und allen gegenüber gelten sollten, wie die Heilighaltung des Eides, die Pflichten der Gastfreundschaft, der Barmherzigkeit, des Edelmuths gegen Hülflose und Schwache — diese Anforderungen konnte man nicht von dem Willen einzelner Völker oder Fürsten herleiten, da man sie überall anerkannt sah; sie liessen sich nur auf den Willen der Gottheit zurückführen. Fragte man aber, wie dieser Wille den Menschen bekannt geworden sei, so konnte man aus demselben Grunde nicht an eine von jenen positiven Offenbarungen denken, auf die man bald nur einzelne gottesdienstliche Einrichtungen und Stiftungen oder einzelne Satzungen des bestehenden Rechts, bald auch, wie bei den Juden und andern Orientalen, den ganzen Bestand der religiösen und bürgerlichen Gesetzgebung gründete; sondern diese Klasse göttlicher Gesetze musste allen Menschen und Völkern von Natur bekannt, sie musste ihnen in ihrem eigenen Bewusstsein, in der Stimme ihres Innern geoffenbart sein. So erhielt man den Begriff göttlicher Gesetze, welche trotz ihres höheren Ursprungs doch für den Menschen, vermöge der Art ihrer Mittheilung, zugleich Gesetze seiner eigenen Natur sein sollten. In diesem Sinn bezeichnet z. B. Empedokles[2]) das Verbot, lebende Wesen zu tödten, als ein Gesetz für alle, das sich soweit erstrecke, als das Sonnenlicht und der unermessliche Luftraum, und bei Sophokles beruft sich Antigone auf die ungeschriebenen und unerschütterlichen Satzungen der Götter, die nicht erst seit gestern und heute, sondern von jeher gelten, „und niemand weiss, seit wann sie geoffenbart sind“ [3]). Noch näher rückt aber Heraklit den Begriff des göttlichen Gesetzes dem des Naturgesetzes in dem bekannten Wort[4]): „Es nähren sich alle menschlichen Gesetze von Einem, dem göttlichen; denn dieses herrscht so weit es will, und ist stark genug für alle und ihnen überlegen.“ Hier ist das göttliche Gesetz nicht blos eine Norm

für das menschliche Handeln, sondern es fällt zugleich mit der allgemeinen Weltordnung zusammen, welche von Heraklit auch mit dem verwandten Namen der Dike bezeichnet wird. Indessen dauerte es noch lange, bis man sich an den Begriff eines Naturgesetzes gewöhnt, und noch weit länger, bis man aus diesem Begriff alle die Vorstellungen ausgeschieden hatte, welche ihm von seiner ursprünglichen Bedeutung her anhafteten, zu der neuen aber nicht passten. Wenn die Männer der sophistischen Periode den Nomos und die Physis, das Gesetz oder Herkommen und die Natur der Dinge, als unversöhnliche Gegensätze behandeln, so schliesst diess eigentlich die Vorstellung solcher Gesetze, die zugleich Naturordnung sind, aus. Diess thun aber nicht blos jene skeptischen Aufklärer, an die man seit Plato bei dem Namen der Sophisten zunächst denkt, ein Hippias, ein Kallikles, ein Thrasymachus[5]), sondern das gleiche begegnet uns auch bei anderen in jener Zeit; so bezeichnen Empedokles und Demokrit die herkömmlichen und im Sprachgebrauch befestigten Vorstellungen, die sie bekämpfen, als „Nomos", und der Verfasser der pseudo-hippokratischen Schrift „über die Diät" sagt trotz seiner sonstigen vielfachen Anlehnung an Heraklit, ohne zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Gesetz zu unterscheiden: „das Gesetz und die Natur stimmen nicht überein, wenn auch (in manchem) übereinstimmend; denn das Gesetz haben die Menschen gegeben, ohne das zu kennen, wofür sie es gaben, die Natur aller Dinge dagegen haben die Götter geordnet" [6]). Auch diejenigen Philosophen, welche Naturgesetze im Sinn des heutigen Sprachgebrauchs anerkennen, pflegen sie doch nicht als solche zu bezeichnen. Demokrit z. B. hat es auf's bestimmteste ausgesprochen, dass es nichts zufälliges gebe, sondern alles seinen nöthigenden Grund habe; aber er redet nicht von Naturgesetzen, sondern nur von der Nothwendigkeit alles Geschehens[7]): das Gesetz stellt er, wie bemerkt, der Natur der Dinge entgegen. Ebenso wird bei Plato und Aristoteles zwar die Nothwendigkeit, welcher die Vorgänge in der Natur unterliegen, mit aller Entschiedenheit hervorgehoben, wenn sie dieselbe auch allerdings der Zweckthätigkeit

der Natur unterordnen und nur das von ihr beherrscht sein lassen, was den Naturzwecken als unerlässliche Bedingung ihrer Verwirklichung dient[8]). Aber sie stellen diese Nothwendigkeit gleichfalls nicht als „Gesetz" der Natur dar; dieser Name wird vielmehr von ihnen ausschliesslich den Normen des Handelns vorbehalten, und nur unter den letzteren unterscheiden sie in herkömmlicher Weise zwischen den besonderen Gesetzen der einzelnen Staaten, die selbst wieder theils geschriebene theils ungeschriebene sind, und dem gemeinsamen Gesetz der Natur, der allen eingeborenen Ahnung („*μαντεύονται*") des Rechts und Unrechts[9]). Nur auf dieses gemeinsame Gesetz gründet es sich, dass jeder Mensch mit jedem, auch ohne positive Gemeinschaft und Verabredung, in einem natürlichen Rechtsverhältniss steht, oder, wie diess Theophrast noch bestimmter ausdrückt, dass alle Menschen sich wegen der Gleichartigkeit ihrer Natur als verwandt und zusammengehörig zu betrachten haben[10]). Aber dieses „Gesetz" der Natur ist eine in der menschlichen Natur liegende praktische Anforderung, nicht eine das Wirken der Naturkräfte beherrschende Nothwendigkeit, ein allgemein gültiges Sittengesetz, nicht das, was der heutige Sprachgebrauch unter einem Naturgesetz versteht. Wenn sich Aristoteles einmal diesem unserem Sprachgebrauch nähert[11]), unterlässt er es nicht, ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass nur im uneigentlichen Sinne von einem „Gesetz" der Natur gesprochen werde.

Erst der Stifter der stoischen Schule war es, durch welchen der Begriff des Gesetzes als Ausdruck für die Naturordnung üblich wurde; denn bei seinem Zeitgenossen Epikur findet sich diese Bezeichnung noch nicht; je entschiedener er vielmehr mit seinem Vorgänger Demokrit an dem Grundsatz einer streng mechanischen Naturerklärung festhält und die Zweckthätigkeit der Natur so gut wie die Betheiligung der Gottheit an der Welteinrichtung und dem Weltlauf abweist, um so weniger Veranlassung hatte er, für die Nothwendigkeit, welche die Bewegung und Vertheilung der Atome bestimmt, einen Namen zu wählen, der die Naturordnung als das Werk eines befehlenden Willens, einer weltbildenden Intelligenz, erscheinen liess. Anders verhält

es sich in dieser Beziehung mit der stoischen Lehre. Dieses System behauptet zwar die Nothwendigkeit alles Geschehens, die Unverbrüchlichkeit der Naturordnung, grundsätzlich noch viel entschiedener, als Epikur, der dieselbe durch seine Annahme über die willkürliche Declination der Atome und die unbeschränkte Wahlfreiheit des Menschen an einigen von den wichtigsten Stellen wieder durchlöchert; aber indem es alles in der Welt auf Eine letzte Ursache zurückführt und diese Ursache nicht blos als die materielle Substanz der Dinge, sondern zugleich auch als die schöpferische Kraft und Vernunft fasst, erscheint ihm die Verkettung der natürlichen Ursachen, die Naturnothwendigkeit oder das Verhängniss, nur als das Mittel, durch welches die weltschöpferische Vernunft ihre Zwecke verwirklicht, die ganze Weltordnung und alle die Bestimmungen, auf denen sie beruht, stellen sich als der Wille jener Vernunft, als das Gesetz dar, das sie gegeben hat[12]; sie selbst heisst das natürliche Gesetz[13], und wenn anderwärts statt der Vernunft die Natur als die Gesetzgeberin dargestellt und von den Naturgesetzen gesprochen wird, denen alles gehorche, und denen auch der Mensch sich zu fügen habe, so kann diess nur desshalb geschehen, weil die Natur, ihrem innern Wesen nach betrachtet, mit der Weltvernunft oder der Gottheit zusammenfällt[14]. In diesem Sinne wird von Zeno gesagt, er habe das Naturgesetz für ein göttliches Gesetz erklärt[15]; das „gemeinsame Gesetz" wird in der Vernunft gefunden, die alles durchdringe, und die ihrerseits nichts anderes sei, als Zeus, der Beherrscher der ganzen Weltordnung[16]; und Kleanthes kann desshalb in seinem Hymnus[17] nicht allein sagen, dass Zeus alles dem Gesetz gemäss lenke, und die sittliche Anforderung sein gemeinsames Gesetz nennen, sondern er kann auch Götter und Menschen auffordern, ihn selbst als das gemeinsame Gesetz zu preisen, als das er auch von Chrysippus bezeichnet wurde[18]. So wird hier Heraklit's Anschauung wieder aufgenommen, nach welcher die Gottheit als die Weltvernunft auch das Gesetz der Welt ist, wie ja die Stoiker überhaupt in ihrer Physik sich möglichst eng an Heraklit anschlossen. Zwischen Natur- und Sittengesetz wird aber hiebei nicht unterschieden[19]:

da die ganze Sittenlehre auf den Grundsatz des naturgemässen Lebens gebaut wird, erscheint das Sittengesetz selbst als das Naturgesetz des menschlichen Handelns; und da andererseits der Zweck der Welt nur in den Göttern und Menschen gesucht, und im Zusammenhang damit die physikalische Naturerklärung von einer oft sehr äusserlichen und kleinlichen Teleologie entschieden zurückgedrängt wird[20]), so gewinnt es trotz des stoischen Determinismus doch immer wieder den Anschein, als ob die Naturgesetze selbst in letzter Beziehung nur auf dem Willen der Gottheit beruhen, der seinerseits von der moralischen Rücksicht auf das Wohl der vernünftigen Wesen geleitet sei. Es ist mit Einem Wort der Begriff des Naturgesetzes hier noch nicht so rein gefasst, dass es seiner Form und seinem Ursprung nach von einer positiven Gesetzgebung durch den göttlichen Willen, seinem Inhalt nach von dem Sittengesetz klar und deutlich unterschieden würde. Gerade die stoische Schule scheint es aber zu sein, aus der dieser Begriff in den allgemeinen Sprachgebrauch übergieng[21]). Um so natürlicher war es, dass sich die Unklarheit und Unbestimmtheit, in der er von den Stoikern gefasst worden war, in demselben erhielt; und diese Unklarheit wurde im späteren Alterthum und im Mittelalter um so weniger gehoben, je vollständiger die naturwissenschaftliche und überhaupt die streng wissenschaftliche Betrachtung der Dinge während dieses Zeitraums der theologischen gewichen war. Die Gesetze, nach denen die Natur sich richtet, erschienen auf diesem Standpunkt ebenso, wie die, nach denen der Mensch sich richten soll, als göttliche Gebote, und wenn man auch nicht übersah, dass nur der Mensch die Fähigkeit besitze, diesen Geboten den Gehorsam zu verweigern, wurden doch auch die Naturgesetze als positive Anordnungen betrachtet, welche der Wille, von dem sie ausgiengen, vorkommenden Falls auch ausser Kraft setzen könne.

Eine reinere und strengere Fassung erhielt der Begriff der Naturgesetze bei Naturforschern und Philosophen seit dem 16. und 17. Jahrhundert. Unter einem Naturgesetz wird jetzt ein Satz verstanden, welcher angibt, was unter gewissen Bedingungen immer und ohne Ausnahme geschieht; und gerade diese letztere

Bestimmung, die ausnahmslose Geltung der Naturgesetze, ist ihr unterscheidendes Merkmal. Wir kennen sie um so vollständiger, je genauer wir einerseits die Bedingungen, unter denen gewisse Erfolge eintreten, andererseits diese Erfolge selbst kennen; am vollständigsten daher dann, wenn wir beide auf feste mathematische Bestimmungen zurückführen können; aber der Charakter eines Gesetzes kommt auch solchen Aussagen zu, bei denen diess nicht der Fall ist, wenn sie nur ausnahmslos gültig sind: der Satz, dass jeder Körper in der Luft fällt, wenn er schwerer als die Luft ist, drückt ebensogut ein Naturgesetz aus, als die Galileischen Fallgesetze. Ebenso ist es für den Begriff des Gesetzes als solchen gleichgültig, auf welchem Wege wir zur Kenntniss desselben gelangen, ob auf dem induktiven oder dem deduktiven: die Schwere der Körper kennen wir nur aus der Erfahrung; dass ihr Fall eine gleichmässig beschleunigte Bewegung ist, wissen wir nur durch Beobachtung und Versuch; das Gesetz der Schwere ist insofern lediglich ein empirisches Gesetz, aber trotzdem ist es eines von den allgemeinsten und gesichertsten Naturgesetzen. Wenn sich endlich die Gültigkeit der Naturgesetze nur unter der Voraussetzung erklären lässt, dass das, was unter gewissen Bedingungen mit ausnahmsloser Regelmässigkeit eintritt, aus der Beschaffenheit der wirkenden Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgehe, dass zwischen beiden ein mittelbarer oder unmittelbarer, jedenfalls aber ein unverbrüchlicher Causalzusammenhang bestehe, so ist doch die Anerkennung eines Naturgesetzes von der Kenntniss der Ursachen, auf denen dieser Zusammenhang beruht, unabhängig; es müssen vielmehr weit in den meisten Fällen zuerst auf empirischem Wege die Gesetze festgestellt, und dann erst kann zu wissenschaftlichen Hypothesen über die Ursachen des Geschehens fortgegangen werden. Das aber ist allerdings für den Begriff, den man sich von den Naturgesetzen macht, nicht gleichgültig, was für eine Art von Causalität es ist, auf die man sie zurückführt. Wenn im Mittelalter von Naturgesetzen gesprochen wurde, so dachte man dabei, wie bemerkt, nur an positive Gesetze, die ihr Urheber jeden Augenblick vorübergehend ausser Kraft setzen könne, und die er, wenn er

wollte, auch ganz aufheben könnte. Wenn die Stoiker den ganzen Weltlauf einer deterministischen Nothwendigkeit unterwarfen, liessen sie sich dadurch nicht abhalten, Weissagungen und Wunderzeichen, Opferschau und Sühngebräuche, Traumdeutung und Astrologie mit der Behauptung in Schutz zu nehmen, dass auch diese anscheinend wunderbaren Erfolge im Naturlauf begründet seien; und ähnlich nahmen später, unter der Voraussetzung eines verwandten Determinismus, Leibniz und Wolff an, dass die Wunder im Naturzusammenhang selbst präformirt seien. Mögen es nun auch bei beiden in letzter Beziehung praktische Beweggründe gewesen sein, von denen sie sich zu diesen widerspruchsvollen und mit einem folgerichtigen Determinismus unvereinbaren Theorieen verleiten liessen[22]), so hätte ihnen doch die Unhaltbarkeit derselben nicht so leicht entgehen können, wenn sie es mit dem Begriff der Naturgesetze strenger genommen hätten. Sobald man sich klar macht, dass von einer Gesetzmässigkeit des Naturlaufs nur dann gesprochen werden kann, wenn unter den gleichen Bedingungen immer die gleichen Folgen eintreten, wird man es aufgeben, Erfolge, die jeder natürlichen Erklärung spotten, aus dem Naturzusammenhang hervorgehen zu lassen. Aber dieser Zusammenhang war so, wie ihn die Stoiker im Begriff des Verhängnisses auffassten, weniger ein physikalischer, als ein teleologischer: das Verhängniss sollte im Dienst der Vorsehung stehen, die Welt um der Götter und Menschen willen gebildet sein. Und nicht anders verhält es sich auch bei Leibniz. So entschieden er verlangt, dass in der Körperwelt alles mechanisch erklärt werde, so behauptet er doch, die mechanischen Gesetze, und die Naturgesetze überhaupt, beruhen auf einer positiven göttlichen Anordnung, die ihrerseits von Zweckmässigkeitsgründen abhänge. Um die Welt so vollkommen als möglich zu machen, soll Gott bei der Weltschöpfung die einfachen Wesen geschaffen, jedem von ihnen in seiner Naturanlage die Entwicklung vorgezeichnet, ihnen allen die Gesetze gegeben haben, welche zur Erzeugung der besten Welt erforderlich waren. Diese Gesetze sind daher nicht an sich selbst nothwendig, sondern sie sind diess nur als die geeignetsten Mittel

für einen bestimmten Zweck; und desshalb kann der, welcher sie gegeben hat, wenn dieser Zweck es erfordert, auch von ihnen entbinden[23]). Gegen solche Folgerungen ist man nur dann gesichert, wenn man in den Naturgesetzen den Ausdruck einer Nothwendigkeit sieht, die in der Natur der wirkenden Ursachen als solcher begründet keine Ausnahme irgend welcher Art zulässt, wie diess die neuere Wissenschaft im allgemeinen voraussetzt, und wie es auch Leibniz eingeräumt haben würde, wenn ihn nicht theologische Rücksichten veranlasst hätten, dem Wunderglauben zuliebe die Konsequenz seines eigenen Standpunkts wieder zu verläugnen.

Wie verhält sich nun aber zu diesem Begriff der Naturgesetze der der sittlichen Gesetze? Im Unterschied von den bürgerlichen Gesetzen kommen beide darin überein, dass sie keine positiven, von Menschen gegebenen Vorschriften sind, sondern unabhängig von jeder positiven Satzung durch sich selbst gelten, aus der Natur dessen hervorgehen, worauf sie sich beziehen. Aber während die Naturgesetze bestimmen, was unter gewissen Bedingungen geschehen muss, und daher auch ausnahmslos geschieht, beziehen sich alle sittlichen Gesetze auf solches, das geschehen soll, von dem aber damit keineswegs schon verbürgt ist, dass es auch geschehen wird. So bestimmt sie sich daher ihrem Ursprung nach von den bürgerlichen Gesetzen unterscheiden, so nahe stehen sie ihnen ihrer Form nach: sie sind, wie diese, Vorschriften für das Handeln, nicht Beschreibungen eines nothwendigen Geschehens. Diesen Unterschied der sittlichen Gesetze von den Naturgesetzen hat kein anderer schärfer betont, als Kant. Jedes Ding in der Natur, sagt er, wirkt nach Gesetzen; vernünftige Wesen aber haben das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, nach Principien, zu handeln, sie haben einen Willen. Bestimmt nun hiebei die Vernunft (oder, was dasselbe: bestimmt die Vorstellung des Gesetzes) den Willen unausbleiblich, so ist dieser ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft für gut erkennt, er ist heilig; und für einen solchen Willen gibt es kein Sollen, weil er schon von selbst mit dem Gesetz nothwendig einstimmig ist. Bestimmt sie

dagegen für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser nicht an sich völlig der Vernunft gemäss, ist das objektiv Nothwendige subjektiv zufällig, so wird das Gesetz seines Handelns für ihn zu einem Sollen, einem Gebot, einem Imperativ; und führt dieses Sollen den Begriff einer unbedingten und allgemein gültigen Nothwendigkeit mit sich, wie diess bei dem Sittengesetz der Fall ist, so ist es ein unbedingtes Gebot, ein kategorischer Imperativ[24]). Sofern nun das Sittengesetz nicht dasjenige begründet, was geschieht, sondern das, was geschehen soll, selbst wenn es niemals wirklich geschieht, nennt es Kant ein „praktisches Gesetz“ [25]). Den Inhalt dieses Gesetzes bilden aber keine blossen Regeln der Geschicklichkeit oder Rathschläge der Klugheit, sondern Gebote der Sittlichkeit[26]). Oder wie Kant auch sagt[27]): der Begriff, welcher in ihm der Causalität des Willens die Regel gibt, ist kein Naturbegriff, sondern ein Freiheitsbegriff, das Sittengesetz ist nicht Gesetz einer Natur, welcher der Wille unterworfen ist, sondern einer Natur, die einem Willen unterworfen ist, nicht die Objekte sind hier Ursachen der Vorstellungen, die den Willen bestimmen, sondern der Wille soll Ursache von den Objekten sein. Das Sittengesetz unterscheidet sich demnach, Kant zufolge, wie alle praktischen Gesetze, von den Naturgesetzen durch seine Form, dadurch, dass es ein Sollen ausdrückt, nicht ein Müssen; und es unterscheidet sich von den übrigen praktischen Gesetzen durch seinen Inhalt, dadurch, dass die Begriffe, durch die der Wille sich bestimmen lassen soll, nicht aus der sinnlichen Natur des Menschen, sondern aus seiner Vernunft entspringen, und sich nicht auf sein sinnliches Wohl, auf die Befriedigung seiner natürlichen Triebe und Neigungen, sondern lediglich auf die Erfüllung einer Vernunftforderung als solcher beziehen.

Diesen Bestimmungen Kant's trat Schleiermacher in seiner bekannten Abhandlung: „über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz“ [28]) entgegen. Schleiermacher sucht hier zu zeigen, dass das Merkmal, durch welches nach Kant die unterscheidende Eigenthümlichkeit des Naturgesetzes bezeichnet würde, auch dem Sittengesetz nicht fehle, und ebenso dasjenige,

welches ihm zufolge die Eigenthümlichkeit des Sittengesetzes ausdrückte, auch bei den Naturgesetzen vorkomme. Wenn nämlich das Sittengesetz nach Kant immer gelten würde, gesetzt auch, es geschähe niemals, was es gebietet, so sei vielmehr zu sagen, dass das kein Gesetz wäre, dem niemand gehorchte; in Wahrheit aber sei jene Achtung für das Gesetz, die Kant allen vernünftigen Wesen zuschreibt[29]), eben die Wirklichkeit des Gesetzes, das, wodurch es erst zum Gesetz, zum praktischen Antrieb werde, die Vernunft sei nur praktisch, sofern sie zugleich lebendige Kraft ist. Andererseits aber glaubt Schleiermacher, dasjenige Verhältniss des Gesetzes zur Wirklichkeit, auf dem es beruht, dass das Sittengesetz die Form des Gebots hat, finde sich ebenso auch bei den Naturgesetzen. Denn auch ihren Anforderungen entspreche die Wirklichkeit durchaus nicht immer, sie stelle in Folge der Störungen, die jeder einzelne Vorgang durch seinen Zusammenhang mit dem Ganzen erfahre, das Gesetz nicht rein dar; und namentlich auf dem Gebiet der organischen Natur habe jede Gattung ihr eigenes Gesetz, in der Wirklichkeit verlaufe aber nicht alles rein und vollkommen nach diesem Gesetz, Missgeburten und Krankheiten und Störungen aller Art seien durch dasselbe nicht ausgeschlossen. Diese verhalten sich aber zu dem Naturgesetz, in dessen Gebiet sie vorkommen, gerade so, wie sich das unsittliche und gesetzwidrige zu dem Sittengesetz verhält: wenn das vegetative Princip über den chemischen Process und die mechanische Gestaltung, das animalische über den vegetativen Process und das allgemeine Leben keine volle Gewalt habe, so entstehen Störungen im Leben der Pflanzen und des Thiers, wenn der Geist die untergeordneten Funktionen nicht vollständig beherrsche, so entstehe das, was wir böse und unsittlich nennen. Das Naturgesetz und das Sittengesetz liegen daher auf derselben Seite, und die Sittenlehre sei nur als die Darstellung der Art, wie die Intelligenz sich das tiefer stehende aneigne und anbilde, sie sei m. a. W. nur als Naturbeschreibung des sittlichen Lebens zu behandeln.

Dass Kant's Unterscheidung hiemit widerlegt sei, wird man nun freilich nicht sagen können. Die Gleichstellung des

Sittengesetzes mit dem Naturgesetze wird von Schleiermacher nur dadurch ermöglicht, dass er den Begriff des einen so wenig wie den des andern scharf und genau fasst. Ein Naturgesetz drückt immer nur aus, was unter gewissen Bedingungen ausnahmslos geschieht, und diese Bedingungen sind um so verwickelter, je mehr wir von den allgemeinsten Naturgesetzen zu den specielleren herabsteigen: das Gesetz der Schwere ist an keine weitere Bedingung geknüpft, als das Vorhandensein von Körpern im Raume, das Gesetz der Trägheit an keine andere, als das Dasein bewegter und ruhender Körper, während die Gesetze des organischen Lebens unbestimmt viele positive und negative Bedingungen in sich schliessen. Dagegen verlangt kein Naturgesetz, dass derselbe Erfolg, der ihm zufolge unter gewissen Bedingungen eintritt, auch dann eintreten sollte, wenn diese Bedingungen fehlen, oder nur unvollständig vorhanden sind, oder sich ändern; wenn er daher in diesem Fall ausbleibt, oder nur theilweise eintritt, so steht diess nicht im Widerspruch, sondern im Einklang mit dem Gesetz; und zwischen der organischen und der unorganischen Natur besteht in dieser Beziehung kein Unterschied: dass ein lebendes Wesen erkrankt, wenn ihm die Bedingungen der Gesundheit entzogen werden, ist gerade so nothwendig, als dass der Stein trotz der Schwere nicht zur Erde fällt, wenn er festgehalten wird. Wie es aber nach dieser Seite hin schief ist, wenn Schleiermacher die Abweichungen der Einzeldinge von ihrem „Gattungsbegriff“ als eine Abweichung von den Naturgesetzen behandelt, so ist es nicht minder schief, wenn er die Abweichung des Willens vom Sittengesetz mit jenen auf Eine Linie stellt. Mischt man allerdings in den Begriff der Gattung schon ein Werthurtheil ein, denkt man sich unter dem Gattungsbegriff das Ideal dessen, was ein Wesen einer bestimmten Gattung unter den günstigsten Bedingungen werden kann, und macht man aus diesem Ideal eine Anforderung (oder wie Schl. S. 410 sagt: eine „Anmuthung“) an das Sein, bei welcher zweifelhaft bleibe, ob sie in Erfüllung gehen werde, oder nicht, so muss jede Abweichung von diesem Ideal als etwas, das nicht sein sollte, als eine Unvollkommenheit

erscheinen, die mit den Abweichungen des Menschen von seinem sittlichen Ideal verglichen werden kann. Fasst man dagegen jenen Begriff im naturwissenschaftlichen Sinn, versteht man unter dem Begriff oder dem Typus einer Gattung nichts anderes, als das Ganze derjenigen Eigenschaften, welche in einer Mehrheit von Individuen wegen der Gleichartigkeit und relativen Unveränderlichkeit ihrer Entstehungsbedingungen sich gleichmässig wiederholen, betrachtet man also die Gleichförmigkeit des Gattungstypus nicht als eine Norm, die der Entstehung der einzelnen Individuen als Bedingung derselben vorangeht, sondern als eine Folge, die aus der Gleichartigkeit ihrer Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen hervorgeht, so liegt am Tage, dass man auch die Abweichungen von dem Gattungstypus nicht als die Verletzung einer solchen Norm, als etwas Nichtseinsollendes behandeln, und mit der Verletzung der sittlichen Gesetze nicht auf Eine Linie stellen kann; man müsste denn den Begriff des Sollens auch aus diesen ausmerzen und in ihnen nichts weiter sehen wollen als eine Beschreibung der Art, wie sich die Menschen unter gewissen Voraussetzungen thatsächlich verhalten. Damit würde aber der Begriff sittlicher Gesetze in Wahrheit ganz aufgegeben, und die Handlungen der Menschen würden ebensogut, wie die Naturerfolge, der sittlichen Beurtheilung entzogen.

So wenig es aber Schleiermacher gelungen ist, die Unterscheidung des Sittengesetzes von dem Naturgesetz als unhaltbar nachzuweisen, und so wahrscheinlich es ist, dass er auch den Versuch dazu nicht gemacht haben würde, wenn die allgemeine Voraussetzung, von der Kant bei jener Unterscheidung ausgeht, die menschliche Willensfreiheit, für ihn die gleiche Bedeutung gehabt hätte, wie für jenen, so lässt sich doch nicht verkennen, dass Kant's Behandlung dieser Frage seiner Kritik eine Handhabe bot. Wenn sich die Gesetze des Sollens von denen des Seins so, wie Kant will, unterscheiden: in welchem Sinn und mit welchem Recht können dann beide unter dem gleichen Begriff des Gesetzes befasst werden, wie kann dasjenige, was das Gesetz „als nothwendig für ein durch Vernunft bestimmbares

Subjekt vorstellt" [30]), doch zugleich etwas sein, was vielleicht niemals geschieht? vollends wenn es sich, wie beim Sittengesetz, um ein unbedingtes Sollen, um etwas, „ohne Beziehung auf einen anderen Zweck objektiv nothwendiges", einen kategorischen Imperativ handelt. Kant hilft sich hier mit der Unterscheidung der objektiven und der subjektiven Nothwendigkeit. Wenn die Vernunft, sagt er [31]), durch ihre Gesetze den Willen unausbleiblich bestimme, so seien die Handlungen des Wesens, bei dem diess der Fall ist, nicht blos objektiv, sondern auch subjektiv nothwendig, sein Wille könne nur das wählen, was seine Vernunft als praktisch nothwendig, als gut erkenne. Bestimme dagegen die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, sei dieser noch subjektiven Bedingungen unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen, wirken auf ihn noch andere Triebfedern, als die der Vernunft, so seien die Handlungen, die objektiv als nothwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, das objektive Gesetz werde für ihn ein Sollen, ein Imperativ. Allein das, was die Vernunft als nothwendig erkennt, kann den Menschen doch nur dann verpflichten, wenn es eine Norm enthält, nach der er eben als Mensch sich zu richten hat, wenn also das objektiv nothwendige auch ein subjektiv nothwendiges für ihn ist; wie kann nun eben dieses doch zugleich kein subjektiv nothwendiges für ihn sein? Oder wenn wir (in Kant's Sinn) die objektive Nothwendigkeit von der blos subjektiven durch das Merkmal unterscheiden wollen, dass jene in der Natur der Sache begründet und desshalb für alle vernünftigen Wesen gleichsehr vorhanden ist, während diese, nur in der zufälligen Beschaffenheit einzelner Personen begründet, auch nur für sie gilt: wie kann das, was für alle vernunftbegabten Wesen nothwendig ist, für einen Theil derselben nicht nothwendig sein? Es kann diess, antwortet Kant, desshalb, weil der Mensch aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, und das, was für den einen von diesen nothwendig ist, für den andern zufällig sein kann. Nothwendig ist die Erfüllung des Sittengesetzes für den Menschen als Vernunftwesen, und von seiner Vernunft wird sie als nothwendig erkannt; nicht nothwendig ist sie dagegen für seinen

Willen oder für den Menschen als wollendes Wesen, weil er als solches nicht blos von der Vernunft, sondern auch von anderen Antrieben bestimmt wird. Aber das Sittengesetz ist ja gerade ein Gesetz für den Willen, es erklärt es für nothwendig, dass der Mensch in seinem Wollen diese bestimmte Richtung einhalte. Diese Nothwendigkeit anzuerkennen und doch zugleich zu behaupten, dass der menschliche Wille nicht nothwendig mit dem Sittengesetz übereinstimme, ist nur dann kein Widerspruch, wenn es sich in dem ersten von diesen Fällen um eine Nothwendigkeit anderer Art handelt, als in dem zweiten; und ebendesshalb will Kant die objektive Nothwendigkeit der sittlichen Anforderung von der subjektiven, welche sich auf das Verhältniss des Willens zu dieser Anforderung beziehe, unterscheiden. Aber diese Unterscheidung lässt sich, wie bemerkt, so wie er sie fasst, desshalb nicht durchführen, weil jene objektive Nothwendigkeit sich gerade auf die Willensthätigkeit bezieht, und insofern die subjektive in sich schliesst. Eine haltbarere Bestimmung lässt sich vielleicht durch eine Verallgemeinerung der Aufgabe gewinnen.

Das sittliche Gebiet ist nämlich nicht das einzige, auf dem uns die scheinbare Antinomie begegnet, dass den Gesetzen, welche mit dem Anspruch der Allgemeingültigkeit auftreten, die thatsächliche Wirklichkeit in zahllosen Fällen nicht entspricht; sondern das gleiche findet sich auf allen Gebieten der menschlichen Thätigkeit ohne Ausnahme, welcher Art diese nun auch sein mag und auf was für Gegenstände sie sich bezieht. So unbedingt auch die logischen und mathematischen Gesetze gelten, so wenig verhindern sie doch das Vorkommen von Fehlschlüssen und Rechnungsfehlern; so deutlich wir einsehen mögen, dass die Gesetze der Mechanik ein bestimmtes Verfahren vorschreiben, so wenig folgt doch daraus, dass dieses Verfahren von jedermann eingehalten wird; so auffallend manche Kunsterzeugnisse den Grundgesetzen der Aesthetik widersprechen, so sind sie doch trotzdem nicht blos möglich, sondern auch wirklich. Ja noch mehr: dasselbe, was allgemeingültigen Gesetzen widerstreitet, ist nicht allein möglich und wirklich, sondern es ist auch in gewissem Sinn nothwendig. Wie dem Physiologen die Krankheit

ebenso natürlich erscheint, als die Gesundheit, so erscheint dem Psychologen das Irrige in den Vorstellungen, das Verkehrte in dem Thun der Menschen ebenso natürlich, als das Richtige und Zweckmässige; das eine geht aus seinen thatsächlichen Bedingungen mit derselben Nothwendigkeit und nach denselben Gesetzen hervor, wie das andere. Die logischen Gesetze sagen nicht aus, dass kein anderes Verfahren, als das, welches sie vorschreiben, möglich, sondern nur, dass kein anderes richtig sei; die ästhetischen Gesetze läugnen nicht, dass solches, das sie verbieten, vorkommen könne, sie läugnen nur, dass es dem guten Geschmack entspreche, dass es schön sei. Das gleiche, was wir nach psychologischen Gesetzen zu erklären, als ein nothwendiges zu begreifen wissen, betrachten wir zugleich als etwas nach logischen oder ästhetischen Gesetzen unmögliches, nichtseinsollendes. Es liegt am Tage, dass der Ausdruck „Nothwendigkeit" in beiden Fällen nicht den gleichen Sinn hat. Wenn wir von einer Naturnothwendigkeit reden, so wollen wir damit ausdrücken, dass ein bestimmter Erfolg aus der Gesammtheit seiner Bedingungen mit Nothwendigkeit hervorgehe, dass er eintreten müsse, wenn diese bestimmten Ursachen in dieser Weise und unter diesen näheren Umständen sich zusammenfinden; und das gleiche bezeichnen wir, wenn es sich um Bewusstseinserscheinungen handelt, mit dem Namen der psychologischen Gesetze oder der psychologischen Nothwendigkeit. Nennen wir dagegen etwas in logischer, ästhetischer, technischer Beziehung nothwendig, so heisst diess: es sei nothwendig, wenn das von den entsprechenden Thätigkeiten angestrebte Ergebniss, die Erkenntniss der Wahrheit, die Hervorbringung des Schönen oder des Zweckmässigen, erreicht werden solle. Dort bezeichnet die Nothwendigkeit den Zusammenhang des Erfolgs mit seinen Bedingungen, so wie er sich darstellt, wenn man von den Bedingungen als dem gegebenen ausgeht: die Bedingungen werden als die Ursache, der Erfolg als die Wirkung betrachtet, und es wird behauptet, dass sich aus gewissen Ursachen gewisse Wirkungen ergeben müssen. Hier bezeichnet sie denselben Zusammenhang, wie er sich vom Standpunkt des Erfolgs aus darstellt: es wird von der

Vorstellung des zu erreichenden Erfolges, von einem bestimmten Zweckbegriff ausgegangen und gezeigt, an welche Bedingungen die Erreichung dieses Erfolgs geknüpft ist, welche Mittel für diesen Zweck erforderlich sind. Die Nothwendigkeit in dem ersteren Sinn findet ihren Ausdruck in Sätzen, welche angeben, was für Wirkungen unter gewissen Bedingungen ausnahmslos eintreten; und solche Sätze nennt man Naturgesetze. Die Nothwendigkeit in dem andern Sinn findet ihn in Sätzen, welche angeben, was geschehen muss, wenn ein gewisser Zweck erreicht werden soll; und Sätze dieser Art können wir praktische Gesetze (im weiteren Sinn) nennen[32]). Da nun mit den Ursachen ihre Wirkungen immer und nothwendig gegeben sind, durch eine Zwecksetzung dagegen die Ausführung dessen, wovon die Erreichung des Zwecks abhängt, nicht verbürgt ist, haben die Naturgesetze unbedingte thatsächliche Geltung, und es kann nie eine Thatsache geben, die ihnen widerstritte; die praktischen Gesetze dagegen sprechen zwar gleichfalls unbedingt aus, dass gewisse Zwecke nur durch gewisse Mittel erreicht werden können, und sie werden in dieser Beziehung, wenn sie an sich selbst richtig sind, von dem Erfolge nicht widerlegt; aber über die thatsächliche Anwendung jener Mittel bestimmen sie nichts, und schliessen daher auch die Möglichkeit nicht aus, dass dieselben nicht angewendet und die entsprechenden Zwecke in Folge davon nicht erreicht werden. Jene sagen: wenn die und die Bedingungen gegeben sind, müsse der und der Erfolg eintreten; diese behaupten: wenn ein bestimmter Erfolg erreicht werden soll, müsse in einer bestimmten Weise verfahren werden. Ob aber im gegebenen Fall auch wirklich so verfahren werden wird, und ob daher der entsprechende Erfolg erreicht wird, bleibt unsicher, und diese Unsicherheit ist es, welche das Gesetz zu einer an die Menschen gerichteten Aufforderung, die Nothwendigkeit, welche es ausdrückt, zu einem Sollen macht.

Diesen Charakter des Sollens theilen nun die sittlichen Gesetze mit den übrigen praktischen Gesetzen. Auch bei ihnen muss daher die Nothwendigkeit, welche sie in dieser Form ausdrücken, in einer Zweckbeziehung bestehen: wenn sie eine bestimmte

Richtung des Wollens und Handelns verlangen, können sie diess nur desshalb thun, weil die Erreichung gewisser in der Natur des Menschen begründeter Zwecke durch dieselbe bedingt ist. Kant räumt diess allerdings nicht ein: das Sittengesetz soll sich, wie er sagt, von allen andern praktischen Gesetzen gerade dadurch unterscheiden, dass es unmittelbar, ohne Beziehung auf den durch unser Verhalten zu erreichenden Erfolg, als kategorischer Imperativ gebiete, während jene die Thätigkeiten, die sie fordern, nur als Mittel zur Glückseligkeit oder sonst einem ausser ihnen selbst liegenden Zweck verlangen, nur „hypothetische Imperative" seien[33]. Aber irgend einen Zweck hat doch jedes Handeln, denn Handeln heisst eben: eine Thätigkeit ausüben, durch welche ein Zweck verwirklicht werden soll. Die Vorstellung dieses Zweckes bildet das Motiv, die aus demselben sich ergebenden Regeln bilden das Gesetz des Handelns. Liegt daher der Zweck des Handelnden nicht ausser seiner Thätigkeit, in einem von dieser verschiedenen und abtrennbaren Erfolg, so wird er um so mehr in ihr selbst, in einer von ihr untrennbaren Wirkung liegen. Diess wird auch von Kant selbst, wie ich schon bei einer früheren Gelegenheit (s. o. S. 163 ff.) gezeigt habe, thatsächlich anerkannt. Denn wenn er sein Moralprincip in der Forderung zusammenfasst, so zu handeln, dass die Maxime unseres Willens sich zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung eigne, so gründet sich diese Forderung doch nur auf die Erwägung, dass wir als Vernunftwesen nach keinem andern Princip handeln können, es wird uns also darin vorgeschrieben, das durch unsere vernünftige Natur geforderte Handeln uns zum Zweck zu setzen; und Kant selbst erläutert sein Princip in diesem Sinn, wenn er ihm auch den Ausdruck gibt[34]: jedes vernünftige Wesen müsse so handeln, als ob es durch seine Maximen ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reich der Zwecke wäre. So streng er daher auch jede Rücksicht auf den Erfolg unserer Handlungen als solchen, d. h. auf ihre Wirkung, wiefern diese von der Handlung selbst getrennt gedacht wird, aus unsern praktischen Beweggründen ausschliesst, so wenig wird doch dadurch, sogar nach seinen Voraussetzungen, die Zweckbeziehung

aller unserer Handlungen und die Abhängigkeit der praktischen Gesetze von den Zwecken beseitigt, zu deren Erreichung sie eine Anleitung geben wollen. Die Aufgabe kann daher nicht die sein, einen solchen Ausdruck und eine solche Begründung des Sittengesetzes zu finden, durch die unser Handeln zu etwas an und für sich selbst nothwendigem, durch keine Zweckvorstellung bedingtem gemacht würde; sondern gerade die Bestimmung der Zwecke, auf die unser Wille sich zu richten hat, ist es, um die es sich bei der Frage nach den Gründen und dem Inhalt der sittlichen Verpflichtung an erster Stelle handelt.

Um nun hiefür den richtigen Weg einzuschlagen, wird man von einem Merkmal ausgehen können, welches Kant mit Recht auf's nachdrücklichste betont hat, durch dessen augenfällige Wichtigkeit er sich aber zu dem verfehlten Versuche verlocken liess, den ganzen Inhalt des Sittengesetzes aus ihm allein abzuleiten. Die sittliche Anforderung gilt ihrem allgemeinen Princip nach für alle Vernunftwesen überhaupt; mit den näheren Bestimmungen, welche dieses Princip unter den besonderen Bedingungen der menschlichen Natur erhält, und in seiner specielleren Anwendung auf die dem Menschen als solchem obliegenden Pflichten[35]) gilt sie wenigstens für alle Menschen ohne Ausnahme. Sie verlangt, dass alle nach den gleichen allgemeinen Grundsätzen und Beweggründen handeln, unter den gleichen Umständen die gleiche Willensrichtung einschlagen. Diese Forderung ist nur dann gerechtfertigt, wenn es Zwecke gibt, deren Verfolgung in der menschlichen Natur als solcher begründet, deren Erreichung daher für jeden Menschen als solchen von Werth ist; denn was wir uns zum Zweck setzen sollen, dem müssen wir einen Werth beilegen, müssen glauben, dass es ein Gut für uns sei, und wenn von etwas verlangt werden kann, dass es sich alle zum Zweck setzen, muss es für alle einen Werth haben und ein Gut sein; diess ist aber nur dann möglich, wenn sein Werth nicht auf individuellen Eigenthümlichkeiten, wechselnden Neigungen und Umständen, sondern auf den bleibenden Eigenschaften der menschlichen Natur beruht. Was

für Zwecke sind es nun, welche in dieser Weise durch die Natur des Menschen vorgezeichnet sind, deren Erreichung desshalb für alle ohne Ausnahme von Werth ist?

Diese Frage ist damit nicht beantwortet, dass eine Reihe von Gütern aufgezählt wird, die doch alle Menschen bis auf verschwindende Ausnahmen sich wünschen, wie Erhaltung des Lebens, Gesundheit, Besitz u. s. w. Denn theils handelt es sich hier nicht um das, was die Menschen thatsächlich begehren und erstreben, sondern um das, was sie nach den allgemeinen Bedingungen ihrer Natur erstreben sollten, um einen Masstab zur Beurtheilung ihres thatsächlichen Verhaltens; theils zeigt sich auch bei genauerer Untersuchung, dass alle jene Dinge doch nicht um ihrer selbst willen, sondern nur wegen ihrer Bedeutung für den Menschen und sein Wohlbefinden begehrt werden, und dass es sich ebenso überhaupt mit allem verhält, was man für begehrenswerth, für ein Gut hält: man hält es dafür, weil man es als ein Mittel zur Vervollkommnung des eigenen Zustandes betrachtet. Um so mehr scheint eben diese, also mit Einem Wort: die Glückseligkeit, das natürliche Ziel des Strebens, und alles menschliche Thun nur ein Mittel für diesen Zweck zu sein. Und in gewissem Sinne wird man diess unbedenklich einräumen können. Was unsern Willen in Bewegung setzt, ist immer irgend ein Interesse. Alle unsere Handlungen haben entweder Erlangung und Erhaltung von Gütern oder Entfernung und Vermeidung von Uebeln zum Zweck; damit aber die Zweckvorstellungen ein Wollen hervorrufen, müssen sie unser Gefühl erregen, es muss sich mit ihnen der Wunsch und die Hoffnung verbinden, durch unser Handeln unsern gegenwärtigen Zustand zu verbessern oder seiner Verschlimmerung vorzubeugen. Wenn diess nicht der Fall ist, wenn der Erfolg, der durch unser Handeln erreicht werden kann, kein Interesse für uns hat, die Vorstellung desselben unser Gefühl nicht berührt, so kann diese Vorstellung auch unsern Willen nicht in Bewegung setzen. Sofern es sich daher um die nächsten psychologischen Entstehungsgründe der Willensakte handelt, ist es ganz richtig, wenn gesagt worden ist, das Interesse sei das

einzige naturgemässe Motiv des Handelns, und der Wille könne sich von dem Gesetz des Interesses so wenig losmachen, als die Materie von dem Gesetz der Schwere; und wenn wir unter der Glückseligkeit den Zustand eines empfindenden Wesens verstehen, in dem alle seine Interessen, jedes nach dem Verhältniss seines Werthes, ihre dauernde Befriedigung finden, so kann die Glückseligkeit als der letzte Zweck, das Streben nach derselben als der Beweggrund aller unserer Thätigkeiten bezeichnet werden. Aber diess sind dann auch erst rein formale Bestimmungen, mit denen über den Inhalt unseres Willens, über die Richtung, die er nehmen, und die bestimmten Ziele, die er sich stecken soll, nichts ausgesagt ist. „Alles, wonach wir streben, muss ein Interesse für uns haben:“ daraus folgt nicht das geringste für die Beantwortung der Frage, was unseres Strebens werth sei. Der eine wendet sein Interesse dem zu, der andere jenem, ideale Ziele können mit demselben Interesse verfolgt werden, wie egoistische; und es wäre eine augenscheinliche Verwechselung der Begriffe, wenn man daraus, dass alles Wollen ein Interesse an seinem Gegenstande voraussetzt, schliessen wollte, unser persönliches Interesse sei die einzige naturgemässe Triebfeder unseres Wollens und Handelns. Jenes Interesse kann ja auch in der Freude an der Sache, in der Sorge für fremdes Wohl bestehen, und es besteht in zahllosen Fällen wirklich darin; wer dieses uneigennützige Interesse für eine Thorheit oder eine Täuschung erklären wollte, der möchte es thun, aber auf die psychologische Thatsache, dass kein Wollen ohne ein entsprechendes Interesse zu Stande kommt, könnte er sich für diese Behauptung nicht berufen. Und das gleiche gilt von der Glückseligkeit. Auch dieser Begriff ist an sich ein blos formaler, der jede beliebige materiale Bestimmung zulässt. Man kann ihn allerdings so fassen, dass er jedes ideale Ziel und jede allgemein verbindliche Norm der menschlichen Thätigkeit ausschliesst; aber man kann auch den ganzen Inhalt und die ganze Strenge der sittlichen Verpflichtung in ihn aufnehmen. Es kommt eben alles darauf an, ob der Masstab, nach dem wir die Glückseligkeit des Einzelnen beurtheilen, seiner subjektiven

Empfindung oder dem objektiven Werth seines Thuns entnommen wird. In jenem Fall erhalten wir das, was man heutzutage Eudämonismus zu nennen pflegt, und was namentlich Kant so nennt, ohne doch, wie er sollte, zwischen dem Eudämonismus in diesem Sinn und der Lehre eines Plato, Aristoteles oder Zeno von der Eudämonie zu unterscheiden: der Werth jeder Handlung wird nach dem Grade der Lust beurtheilt, die aus ihr entspringt, die wahre Lebenskunst und die höchste Aufgabe des Menschen soll darin bestehen, dass er sich mit den verhältnissmässig kleinsten Opfern die grösste während seines Lebens für ihn erreichbare Summe von Genüssen verschafft. In dem anderen Fall liegt zwar der nächste Grund seines Wollens und Thuns gerade dann, wenn er das Gute aus Liebe zum Guten thut, gleichfalls darin, dass nur dieses Thun und kein anderes ihn befriedigt; aber da sein allgemeines praktisches Princip nicht das ist, alles für gut anzusehen, was ihm angenehm ist, sondern das umgekehrte, sich nur das angenehm sein zu lassen, was gut ist, so ist der letzte Grund desselben die Überzeugung von dem objektiven Werth und der objektiven Nothwendigkeit dieser bestimmten Handlungsweise. Der psychologische Hergang (die allgemeine Form der Willensbestimmung) ist in beiden Fällen der gleiche, aber der Inhalt und die Richtung des Willens durchaus verschieden.

Dass nun die subjektive Empfindung nicht den Masstab, der befriedigende Zustand des Einzelnen, oder die Lust, nicht das letzte Ziel unseres Handelns bilden kann, diess ergibt sich, wie seit Plato unzähligemale[36]) gezeigt worden ist, eben aus dem subjektiven Charakter derselben. Was dem Einzelnen angenehm ist und welcher Art von Genüssen er den höheren Werth beilegt, diess hängt ganz und gar von seiner individuellen Eigenthümlichkeit, seiner Empfänglichkeit für diese oder jene Eindrücke, seinen Trieben, Neigungen und Gewöhnungen ab. Soll daher der Genuss, den eine Handlung dem Handelnden verschafft, über ihren Werth entscheiden, so gibt es nicht blos keine sittliche Verpflichtung, sondern überhaupt keine allgemein gültigen Gesetze des Handelns: die Ethik wird zu einer Klugheitslehre,

einem Unterricht in der Kunst, den jeweiligen Umständen möglichst viel Vortheil und Genuss abzugewinnen, aber allgemein bindende rechtliche oder sittliche Vorschriften sind einfach desshalb nicht möglich, weil jedem alles erlaubt ist, was ihm mehr Lust als Unlust, mehr Vortheil als Nachtheil verspricht.

Worin liegt aber, im Gegensatz zu diesem blos subjektiven Motiv, der objektive Werth unseres Wollens und Handelns, worauf gründet er sich und nach welchem Masstab ist er zu beurtheilen? Die Antwort auf diese Frage lässt sich wohl am besten dadurch finden, dass man sich Rechenschaft darüber ablegt, was für Beweggründe es sind, die wir als rein sittliche anerkennen und achten, und aus welchen Eigenschaften der menschlichen Natur diese Beweggründe entspringen; und da nun alle sittlichen Thätigkeiten und Pflichten in solche zerfallen, die sich auf unsern eigenen Zustand, und solche, die sich auf unser Verhalten gegen andere Wesen beziehen, so muss dieser Aufgabe sowohl in der einen als in der anderen Beziehung entsprochen, und was sich in beiderlei Hinsicht ergibt, muss auf seinen gemeinschaftlichen Grund zurückgeführt werden.

Für diese ganze Untersuchung kann nun als anerkannt vorausgesetzt werden, dass der sittliche Werth und Charakter unserer Handlungen nicht von ihrem äusseren Erfolg, sondern ausschliesslich von der Beschaffenheit des Willens abhängt, aus dem sie hervorgehen. Diese selbst aber richtet sich nach zwei Gesichtspunkten: nach der Reinheit und der Kräftigkeit des Willens. Jene hängt von den Zwecken ab, welche als Beweggründe den Willensakt hervorrufen und die Gesinnung des Handelnden bestimmen; diese wird an der Grösse der vom Willen geleisteten Arbeit und an der Beharrlichkeit gemessen, mit der er seine Zwecke im Kampf mit entgegenstehenden Antrieben verfolgt. Hier haben wir es nun nur mit dem ersten von diesen Elementen zu thun; denn so wesentlich es auch für die moralische Beurtheilung des handelnden Subjekts ist, ob es das Gute nicht blos überhaupt gewollt, sondern auch kräftig und nachhaltig gewollt hat, so entscheidet doch über den objektiven Werth der Handlung, über die Berechtigung ihres Inhalts,

ausschliesslich der Zweck, der durch sie verwirklicht werden sollte, dessen Vorstellung der Beweggrund des Handelnden war. Es kommt ferner hiebei nur der letzte, nicht der nächste Zweck der Handlung in Betracht; denn dieser ist immer nur ein Mittel, das zwar für sich genommen wieder erlaubt oder unerlaubt sein kann, und insofern einer besonderen Beurtheilung unterliegt, das aber als etwas nur zur Ausführung des eigentlichen Zweckes gehöriges die Frage nach dem Werth des letzteren als solche nicht berührt, und mit einem andern vertauscht werden kann, ohne dass der Zweck, dem es dient, dadurch ein anderer würde. Wer also z. B. nur aus Furcht vor Strafe sich des Unrechts enthält, oder nur aus Rücksicht auf die Meinung der Menschen und die Vortheile, die sie ihm gewährt, Gutes thut, dessen wirklicher Zweck und Beweggrund liegt nicht im Vermeiden des Unrechts und im Vollbringen des Guten, sondern in seinem eigenen Wohlbefinden, der Befriedigung seiner Eitelkeit u. s. w. Nicht anders verhält es sich aber auch dann, wenn die Nachtheile, vor denen man sich fürchtet, oder die Vortheile, um die man sich bemüht, in ein anderes Leben verlegt werden. Der Glaube an jenseitige Belohnungen und Strafen führt zwar nicht immer und nothwendig, wie man ihm so oft vorgeworfen hat, zu einer Verkehrung und Verunreinigung der sittlichen Triebfedern. Es ist möglich, diesen Glauben so zu behandeln, wie es Plato in der Republik thut, wo er den Beweis für den unbedingten Vorzug der Gerechtigkeit vor der Ungerechtigkeit zuerst rein aus ihrem Wesen und unter ausdrücklichem Ausschluss jeder Rücksicht auf das Jenseits führt, und erst nachträglich diesen Vorzug auch an den zukünftigen Folgen des sittlichen Verhaltens zur Anschauung bringt. Es kann auch geschehen, und ist gewiss in unzähligen Fällen geschehen, dass er selbst für solche, die ihn als sittliches Motiv nicht entbehren zu können glauben, in Wahrheit nur die Form ist, unter der sich ihnen der unbedingte Werth des sittlichen, die unbedingte Verwerflichkeit des unsittlichen Verhaltens darstellt, ihre wirklichen Beweggründe dagegen doch nur in der uneigennützigen Freude am Guten bestehen. Wo aber wirklich nur die Rücksicht

auf eine künftige Belohnung und Bestrafung die Willensrichtung bestimmt, da findet überhaupt kein sittliches Handeln statt, sondern nur ein Handeln aus Berechnung, und ob sich diese Berechnung auf richtige oder auf unrichtige Voraussetzungen gründet, ob die Handlungen, deren Belohnung man hofft, oder deren Bestrafung man fürchtet, diese Folgen wirklich nach sich ziehen werden oder nicht, ist für den moralischen Charakter derselben vollkommen gleichgültig. Dieser hängt, wie gesagt, nur von dem Werth und der Berechtigung ihres letzten Zwecks ab.

Fragt man sich nun von diesem Standpunkt aus zunächst mit Beziehung auf das persönliche Verhalten der Einzelnen, was den Menschen abhalten soll, und was einen sittlichen Charakter als solchen auch wirklich abhält, sich einem ungeordneten, ausschweifenden, müssigen Leben zu ergeben, was ihn bewegen soll, seine Kräfte auszubilden und zu üben, seinem Dasein durch eine nützliche Thätigkeit, durch Betrachtung und Hervorbringung des Schönen, durch Erforschung der Wahrheit einen höheren Werth und Inhalt zu geben, was ihn mit Einem Wort antreiben soll, allen den Anforderungen zu genügen, die man als Pflichten des Menschen gegen sich selbst zu bezeichnen pflegt, so wird sich nur sagen lassen: das einzige wahrhaft sittliche Motiv hiefür liege in dem Gefühl dessen, was der Mensch sich selbst schuldig ist. Wer sich nur einem fremden Willen zuliebe so verhielte, wie hier angenommen worden ist, der wäre entweder noch sittlich unmündig, wie das Kind, welches der elterlichen Auktorität instinktiv folgt, oder der Gehorsam gegen den fremden Willen wäre selbst nur ein Mittel zur Erreichung anderer Zwecke, und dann wäre der wesentliche Thatbestand derselbe, welcher auch ohne diese Rücksicht auf andere vorkommen kann, dass man seine Pflichten gegen sich selbst nicht desshalb erfüllt, weil man von der sittlichen Nothwendigkeit dieses Verhaltens durchdrungen ist, sondern nur weil man es aus anderweitigen Gründen zweckmässig findet. Und es ist ja möglich, dass jemand nur solche Motive hat: dass er sich der Ausschweifung und Unmässigkeit nur desswegen enthält, weil er seiner Gesundheit oder seinem Vermögen nicht schaden will; dass er nur aus Gewinnsucht ein

guter Haushalter oder ein fleissiger Arbeiter ist, dass er nur desshalb etwas lernt, um sein äusseres Fortkommen in der Welt zu finden, nur desshalb etwas leistet, um zu Ansehen und Wohlstand zu gelangen. Aber so wenig wir jemand darum tadeln werden, wenn auch diese Motive auf sein Verhalten Einfluss haben, so wenig werden wir ihm doch, so weit diess der Fall ist, unsere moralische Achtung dafür zollen; ausser sofern wir schon in dieser Fähigkeit, sein Leben nach Klugheitsrücksichten zu regeln, wenigstens einen Anfang von jener Beherrschung der Sinnlichkeit durch den Willen sehen, welche bei fortschreitender Läuterung ihrer Motive zur wirklichen Sittlichkeit führt. Wenn wir dagegen von jemand voraussetzten, dass alles das, was an seinem Thun und Lassen zu loben ist, nur der Rücksicht auf seinen Vortheil und sein Ansehen in der Welt entspringe, so würden wir einen solchen zwar vielleicht einen klugen und willenskräftigen Egoisten, aber gewiss keinen sittlich verehrungswürdigen Charakter nennen. Einen Anspruch auf unsere moralische Achtung räumen wir ihm nur dann ein, wenn wir annehmen, dass er sich des Gemeinen aus Widerwillen gegen dasselbe enthalte, und dem Edeln aus Freude daran nachstrebe. Worauf gründen sich nun diese Gefühle selbst? wie kommen wir dazu, eine bestimmte Art des Verhaltens an und für sich selbst, und ohne Rücksicht auf ihre Folgen, zu verabscheuen, an einer andern eine solche Freude zu haben, dass wir ihr, gleichfalls an sich selbst und abgesehen von ihren Folgen, einen unbedingten Werth beilegen? woher rührt es, dass jene uns innerlich widerstrebt, diese uns eine über jedes sinnliche Lustgefühl hinausgehende und der Art nach von ihm verschiedene Befriedigung gewährt? Der Grund dieser Erscheinung kann nur darin liegen, dass das, was unsern Widerwillen erregt, einem in unserer Natur begründeten Bedürfniss widerstreitet, das, was wir billigen und was uns befriedigt, diesem Bedürfniss entspricht; denn wenn uns auch im allgemeinen alles das Lust gewährt, was unser Lebensgefühl erhöht oder bewahrt, dasjenige Unlust, was dasselbe hemmt oder stört, so wird doch eine solche Lust oder Unlust, die zu den allgemeinen Aeusserungen und Bedingungen des

sittlichen Lebens gehört, nicht auf den ungleichen und wechselnden Zuständen der Einzelnen, sondern nur auf dauernden Bedürfnissen der gemeinsamen Menschennatur beruhen können. Diese selbst aber können nicht in den sinnlichen und selbstischen Trieben ihren Sitz haben; denn erst da, wo diese Motive als solche zurücktreten, beginnt das Gebiet der sittlichen Gefühle. Sie müssen vielmehr aus dem Bestandtheil unserer Natur entspringen, welcher uns über die sinnlichen und selbstischen Zwecke hinausführt und uns antreibt, an dem Guten als solchem Gefallen, an dem Schlechten als solchem Missfallen zu empfinden. Dieser ist aber das, was wir unsern Geist nennen. Denn mit diesem Namen bezeichnen wir das in uns, was uns in den Stand setzt, über die Gesetze der Erscheinungen, das Wesen und die Ursachen der Dinge nachzudenken, uns des Schönen zu erfreuen, uns andere, als auf unser sinnliches Wohl bezügliche, Zwecke zu setzen, wie man auch immer diese Fähigkeit der menschlichen Natur psychologisch und metaphysisch erklären möge. Wer das Niedrige und Gemeine nicht aus Berechnung und um seiner nachtheiligen Folgen willen, sondern einfach desshalb verschmäht, weil es seiner Denk- und Gefühlsweise unmittelbar widerstrebt, der zeigt ebendamit, dass er es seiner unwürdig finde, dem blossen Sinnengenuss zu leben, dass er diesem für ein Vernunftwesen keinen selbständigen Werth beilege; wer seine höchste Befriedigung in der Ausbildung und Bethätigung seiner geistigen Kräfte sucht, und auch die sinnlichen Thätigkeiten und Genüsse so vollständig wie möglich zur blossen Erscheinung und Vermittelung der geistigen zu machen sich bemüht, der beweist, dass er nur diese für etwas hält, was für den Menschen als solchen Werth habe, und um seiner selbst willen erstrebt zu werden verdiene. Die Motive, welche unser Verhalten zu einem sittlichen machen, beruhen in dem einen wie in dem anderen Fall auf der Werthschätzung der geistigen Seite unserer Natur, auf der Ueberzeugung, dass nur die aus ihr entspringenden Thätigkeiten und Genüsse ein letzter Zweck für uns sein dürfen, weil nur auf ihnen der eigenthümliche Vorzug des menschlichen Wesens beruhe, und daher nur sie dem Menschen, der sich seiner Würde

und seines Werthes bewusst geworden ist, eine wirkliche und dauernde Befriedigung gewähren können. Welche Form diese Ueberzeugung in der Vorstellung des Einzelnen annimmt, macht zwar für die theoretische Richtigkeit der letzteren einen wesentlichen Unterschied, und in dieser Beziehung gehen die Ansichten auch unter solchen, die in der praktischen Behandlung der sittlichen Aufgaben der Sache nach übereinstimmen, weit auseinander. Aber soweit ihr Verhalten nicht aus blosser Abhängigkeit von Auktorität und Gewöhnung, sondern aus ihrem eigenen sittlichen Leben und ihrem inneren Bedürfniss hervorgeht, sind seine wirklichen Motive, die Gefühle, auf denen es beruht, bei allen die gleichen, so verschieden auch die Formeln sein mögen, unter denen sich dieselben ihrer theoretischen Auffassung darstellen.

Aus der gleichen Quelle entspringen aber auch unsere Verpflichtungen gegen andere Menschen. Sie alle führen sich auf zwei Grundforderungen zurück: die Pflicht der Gerechtigkeit und die Pflicht des Wohlwollens oder der Menschenliebe. Die Gerechtigkeit ist nun nichts anderes, als der Wille zur Einhaltung des Rechts, und das Recht gründet sich in letzter Beziehung auf die Gleichheit der Menschen: die Verbindlichkeit der Rechtsgesetze beruht darauf, dass alle Menschen als Vernunftwesen oder Personen sich gleichstehen und gleichsehr verlangen können, von anderen nicht verletzt zu werden. Nur solchen Wesen gegenüber, denen wir die natürliche Anlage zu vernünftiger Selbstbestimmung zuerkennen, und die wir insofern ihrem Gattungscharakter nach uns selbst gleichstellen, fühlen wir uns rechtlich verpflichtet; zu Thieren und Sachen stehen wir in keinem Rechtsverhältniss: wenn sie uns beschädigen, sehen wir darin keine Rechtsverletzung, sprechen aber andererseits auch ihnen nicht das Recht zu, von uns keine Gewalt und Verletzung zu erleiden, und wenn wir ihre muthwillige Zerstörung oder Misshandlung missbilligen, thun wir diess doch nicht desshalb, weil wir dadurch ihr Recht zu verletzen glauben (in diesem Fall dürften wir die Thiere auch nicht zwingen, für uns zu arbeiten, oder sie schlachten um sie zu verzehren), sondern weil wir in einer solchen Handlung

einen Akt der Roheit, einen Beweis des Mangels an jenem Mitgefühl für die lebendige und selbst die leblose Natur sehen, das einem gebildeten Gemüth natürlich ist: nicht desshalb, weil wir ihren Rechten, sondern weil wir unserer sittlichen Würde dadurch zu nahe treten würden. Wo man andererseits einem Theil der Menschen die allgemeinen Menschenrechte verweigert, da beweist diess immer, dass man sie nicht auf die gleiche Linie mit sich selbst stellt, sie für tiefer stehende Wesen ansieht, die man ähnlich, wie die Thiere, als Sachen, nicht als Personen, zu behandeln berechtigt sei: Aristoteles konnte die Sklaverei nur mit der Annahme vertheidigen, dass es Menschen gebe, die ihrer Natur nach keiner geistigen Thätigkeit fähig seien, und ebenso die neueren Verfechter derselben nur mit der Behauptung, dass die Neger derjenigen Bildungsfähigkeit entbehren, welche es möglich mache, sie zur Freiheit und Humanität zu erziehen.

Wie es aber die Gleichheit der menschlichen Natur in allen menschlichen Individuen ist, welche uns verbietet, andere zu verletzen, welche die Achtung ihrer Rechte von uns fordert, so beruht auch alle positive Fürsorge für andere, alles Wohlwollen und alle Menschenliebe, auf diesem Motiv. Ihrem psychologischen Ursprung nach gründen sich alle wohlwollenden Neigungen, wie David Hume und Adam Smith richtig erkannt haben, auf die Sympathie: darauf, dass die Aeusserung fremder Gefühlszustände uns naturgemäss anregt, sie innerlich nachzubilden und dadurch mit der Vorstellung dessen, was in anderen vorgeht, zugleich auch eine der ihrigen entsprechende Lust- oder Unlustempfindung zu erhalten. Aus dieser natürlichen Sympathie erzeugt sich die Neigung, das Glück anderer Menschen zu fördern, sie vor Schmerz und Unglück zu bewahren, zunächst desshalb, weil man beide bis zu einem gewissen Grade als seine eigenen Zustände mitfühlt. Aber so lange sich das Wohlwollen gegen andere nur auf dieses natürliche Mitgefühl gründet, ist es nothwendig viel schwächer, als diejenigen Gefühle und Neigungen, welche auf den eigenen angenehmen und unangenehmen Erfahrungen beruhen, im Dienste des eigenen Wohls stehen, und

es leistet diesen im Collisionsfall keinen nachhaltigen Widerstand: Kinder und solche Personen, deren Menschenliebe nicht über die natürliche Gutherzigkeit der Kinder hinauskommt, sind im Grunde bei aller Liebenswürdigkeit grosse Egoisten und keiner ernstlichen Opfer für andere fähig. Zur Charaktereigenschaft oder zur Tugend wird das Wohlwollen erst dann, wenn es sich mit dem Gefühl der Verpflichtung verbindet; wenn die Fürsorge für andere nicht blos als eine Sache der Neigung behandelt wird, die als solche auch unterbleiben kann, sondern als etwas für den Menschen als Menschen nothwendiges, durch seine Menschennatur gefordertes, etwas, durch dessen Vernachlässigung er sich mit sich selbst, seinem eigenen Wesen, in Widerspruch setzen würde: wenn also, mit Einem Wort, in irgend einer Form das Bewusstsein ihrer sittlichen Nothwendigkeit vorhanden ist und ihr Motiv bildet. Dieses Bewusstsein kann uns aber nur daraus entstehen und seine Berechtigung kann sich nur darauf gründen, dass die andern in ihrer geistigen Natur desselben Wesens sind, wie wir. So lange sich der Einzelne mit seinem Selbstgefühl und Selbstbewusstsein auf seine sinnliche Natur beschränkt, bezieht er auch in seinem praktischen Verhalten alles auf seine sinnlichen Zwecke, er findet daher nichts in sich, was ihn antriebe, sich das Wohl anderer Menschen nicht blos als ein Mittel für seinen eigenen Genuss und Vortheil, sondern selbständig zum Zweck zu setzen. Erst wenn es ihm zum Bewusstsein kommt, dass er einer Thätigkeit und einer aus ihr entspringenden Befriedigung fähig ist, welche über das blosse Sinnenleben hinausgeht, wenn es ihm wünschenswerther erscheint, etwas an sich selbst werthvolles und löbliches zu vollbringen, als in Bequemlichkeit und Sinnengenuss zu leben, wenn ihm mit Einem Wort das Gefühl seiner höheren, geistigen Natur aufgeht, wird er dieselbe Natur auch in anderen zu erkennen und zu achten im Stande sein. Wie wir uns nur solchen gegenüber rechtlich verpflichtet fühlen, die wir als Personen uns selbst gleichstellen, so fühlen wir auch eine moralische Verpflichtung nur denen gegenüber, denen wir als Menschen die gleiche Natur zuerkennen, wie uns selbst: das Wohlwollen gegen andere beruht auf der

Anerkennung der Gleichartigkeit ihrer Natur mit der unsrigen, und es dehnt sich ebendesshalb von den engeren Verbindungen, auf die es anfangs beschränkt ist, von der Familie, den Freunden, den Stammesgenossen, den Mitbürgern, in demselben Mass auf immer weitere Kreise und schliesslich auf die ganze Menschheit aus, in dem das Bewusstsein von der natürlichen Gleichartigkeit aller menschlichen Individuen sich erweitert. Alle die Züge aber, die wir als gemeinsame Eigenthümlichkeiten unserer Gattung betrachten, und die uns veranlassen, andere uns selbst gleichzusetzen, führen auf die geistige Seite der menschlichen Natur zurück. Wir sehen unsere Mitmenschen nicht desshalb für Unsersgleichen an, weil wir voraussetzen, dass sie die gleichen Wahrnehmungen, die gleichen sinnlichen Lust- und Schmerzgefühle, die gleichen körperlichen Bedürfnisse und Begierden haben, wie wir; — alles dieses schreiben wir ja auch den Thieren zu; — sondern weil wir annehmen, sie seien ebenso, wie wir, durch ihre Natur befähigt, vernünftig zu denken und mit freier Selbstbestimmung zu handeln, sich in ihren Zwecken und Interessen über das Sinnliche und das blos Persönliche zu erheben, die Wahrheit zu suchen, sich des Schönen zu erfreuen, und ebendesshalb auch die verwandten Elemente unseres Wesens zu verstehen und mitzufühlen. Wie die Versittlichung unseres eigenen Lebens darauf beruht, dass wir den geistigen Bestandtheilen desselben im Vergleich mit den sinnlichen den höheren und allein unbedingten Werth beilegen, so beruht auch das sittliche Verhalten zu andern darauf, dass wir sie als Wesen anerkennen, die ihrer geistigen Natur nach uns selbst gleich und gleichberechtigt seien. Und dieses beides fällt in der Wirklichkeit nicht auseinander; denn einerseits dienen uns gerade die Wahrnehmungen, welche wir im Verkehr mit anderen machen, dazu, uns den Unterschied des Geistigen vom Sinnlichen und den Vorzug des ersteren vor dem letzteren zum Bewusstsein zu bringen, andererseits ist es doch nur unsere eigene innere Erfahrung, welche uns in den Stand setzt, ihre Gemüthszustände und Beweggründe zu verstehen, indem die Aeusserungen derselben uns veranlassen, sie innerlich nachzubilden und nach Analogie der

unsrigen zu deuten. Mag daher auch jedem ein gerechtes, wohlwollendes und uneigennütziges Verhalten anderer Menschen gegen ihn zuerst nur desshalb gefallen, weil es ihm selbst angenehm und vortheilhaft ist, so befähigt und nöthigt ihn doch seine Vernunft, die Urtheile, welche zunächst aus seiner persönlichen Erfahrung geflossen sind, zu verallgemeinern, das, was er von anderen in ihrem Verhalten gegen sich verlangt, von jedem für sein Verhalten gegen jeden, und daher auch von sich selbst zu verlangen, es als eine allgemeine Anforderung der menschlichen Natur zu betrachten.

Eben diess ist es nun, was wir mit dem Namen der Pflicht bezeichnen. Auch dieser Begriff drückt, wie der des Gesetzes, zunächst nicht eine natürliche und allgemeine, sondern eine auf einem bestimmten Verhältniss zu anderen Personen beruhende Nothwendigkeit aus: wie ein Gesetz ist, was der Wille des Gesetzgebers verlangt, so ist eine Pflicht oder Verpflichtung die Leistung, die irgend jemand von uns zu verlangen berechtigt ist; und wie der Gesetzgeber von der Erfüllung des Gesetzes entbinden kann, so kann auch der Berechtigte den Verpflichteten von seiner Leistung entbinden. Aber wie aus dem Begriff des positiven Gesetzes der des allgemeinen Sittengesetzes hervorgeht, so auch aus dem der positiven Verpflichtung die einer sittlichen, von jeder Satzung unabhängigen Pflicht. Wir haben auf Grund bestimmter Verhältnisse oder Verträge gewisse Verpflichtungen gegen andere. Aber worauf beruht es, dass wir uns überhaupt verpflichtet fühlen, dass Leistungen für andere nicht blos durch die Klugheit angerathen, sondern durch eine höhere Nothwendigkeit geboten, dass sie eine sittliche Pflicht für uns sein können? Diess kann, wie nachgewiesen wurde, in letzter Beziehung nur in der Einrichtung unserer eigenen Natur begründet sein. Wenn wir dasjenige logisch nothwendig nennen, was nach den Regeln des richtigen Denkens aus einer gegebenen Voraussetzung folgt, so nennen wir diejenige Handlungsweise sittlich nothwendig oder Pflicht, welche mit logischer Nothwendigkeit aus der Voraussetzung hervorgeht, dass der Mensch ein Vernunftwesen sei, dass der geistige Theil seiner Natur im Vergleich

mit dem sinnlichen nicht blos einen höheren, sondern allein einen unbedingten Werth habe. Je deutlicher der Einzelne diese Nothwendigkeit erkennt, um so höher steht seine sittliche Einsicht; je ausschliesslicher er sich in seinem Verhalten von dem Gefühl derselben bestimmen lässt (was auch bei mangelhafter Einsicht in hohem Grade der Fall sein kann), um so reiner sind seine sittlichen Motive. Die Pflichterfüllung erzeugt ein Gefühl der Befriedigung, weil bei derselben das thatsächliche Verhalten mit dem übereinstimmt, was dem Handelnden zur Erhaltnng und Erhöhung seines persönlichen Werthes nothwendig erscheint, die Pflichtverletzung, wenn man sich derselben als solcher bewusst wird, ein Gefühl der Unzufriedenheit mit sich selbst, das zu um so grösserer Stärke anwächst, je greller der Contrast zwischen dem thatsächlichen Verhalten und dem Werth ist, welchen der Handelnde der durch dasselbe verletzten Regel des Handelns beilegt; und diese Gefühle der moralischen Zufriedenheit und Unzufriedenheit mit sich selbst, der Selbstachtung und Selbstverachtung, sind wesentlich verschieden von denen der Hoffnung und der Furcht, welche sich mit dem Gedanken verbinden, dass man einem fremden Willen, von dem man sich in irgend einer Beziehung abhängig fühlt, genügt oder zuwidergehandelt habe. Seinen letzten Grund hat dieser Charakter der sittlichen Gefühle eben darin, dass die Gesetze des sittlichen Handelns aus der menschlichen Natur als solcher entspringen, und nichts anderes ausdrücken, als die Bedingungen, unter denen unser Wollen eine Bethätigung unserer geistigen Natur, unserer Vernunft ist. Die Kenntniss dieser Gesetze ist uns daher zwar allerdings nicht in dem Sinn angeboren, als ob die Sätze, in denen sie sich ausdrücken, oder irgend ein allgemeinster Grundsatz, auf den sie alle sich zurückführen lassen, jedem Menschen von Hause aus bekannt wären oder unmittelbar durch innere Anschauung bekannt würden. Sondern in demselben Masse, wie unser geistiges Leben sich entwickelt und sein Werth uns zum Bewusstsein kommt, werden wir uns auch der Anforderungen bewusst, die sich daraus für unser Verhalten ergeben; und wenn wir nun das, was wir in dieser Beziehung zunächst in der

Behandlung der einzelnen Fälle und der konkreten Verhältnisse als das richtige erkannt haben, in der Form rechtlicher und sittlicher Grundsätze zusammenfassen, so sprechen wir damit nicht eine vor der sittlichen Erfahrung schon feststehende Wahrheit aus, sondern wir geben nur den Gesetzen, die uns zunächst durch die Thatsache des sittlichen Lebens bekannt geworden sind, einen allgemeingültigen Ausdruck. Wer mit dieser Thatsache ganz unbekannt wäre, wer niemals moralische Antriebe empfunden, nie die Qualen des schlechten, die Seligkeit eines guten Gewissens erfahren hätte, dem wären die Vorschriften des Moralphilosophen ebenso unverständlich, als es die Regeln der Logik dem sind, dessen Denken, die der Aesthetik dem, dessen Geschmack verwahrlost ist; und Aristoteles hat insofern nicht Unrecht, wenn er verlangt[37]), dass man erst zu einem sittlichen Menschen erzogen sei, ehe man sich mit der wissenschaftlichen Betrachtung der sittlichen Aufgaben beschäftigt. Aber weil es sich bei dieser Betrachtung nicht blos darum handelt, das thatsächliche Verhalten der Menschen zu beschreiben, sondern seine allgemeinen Gründe und Gesetze zu erforschen und an ihnen den Masstab für seine Beurtheilung zu gewinnen, ist die Ethik eine über die Erfahrung, als solche, hinausgehende Wissenschaft: ihre Sätze sind nicht der Ausdruck dessen, was irgendwo als Recht oder Sitte besteht, sondern der Forderungen, die als Normen der menschlichen Willensthätigkeit aus der Idee des Menschen hervorgehen.

Anmerkungen.

1. M. vgl. hierüber Vortr. u. Abhandl. II, 37 f. 527.
2. Bei ARISTOTELES Rhetorik I, 13. 1373 b 14.
3. Antigone 450 ff. Aehnlich Oedipus R. 465 f. Ebenso erklärt sich *Sokrates* bei XENOPHON Memor. IV, 4, 19, unter Zustimmung des Sophisten Hippias.
4. Bei STOBÄUS Floril. III, 84.
5. M. vgl. über diese meine Phil. d. Griechen I, 1005 ff.
6. A. a. O. I, 685, 1 Schl. 772, 1. 635 u.
7. Ebd. I, 789 f.
8. Ebd. II, a, 642 f. b, 331 f.

9. So Aristoteles Rhet. I, 13 Anf.

10. Arist. a. a. O. und Eth. N. VIII, 13. 1161 b 5. Theophrast b. Porphyr De abstin. III, 25. Phil. d. Gr. II, b, 865.

11. Es geschieht diess aber, so viel ich sehe, nur De coelo I, 1. 268 a 13. Nachdem Arist. hier bemerkt hat, alles sei in Anfang, Mitte und Ende, und somit in der Dreizahl beschlossen, fügt er bei: „daher bedienen wir uns auch beim Kultus dieser Zahl, indem wir, so zu sagen, von der Natur ihre Gesetze überkommen,“ d. h. ihr Verfahren uns zum Muster genommen haben (*παρὰ τῆς φύσεως εἰληφότες ὥσπερ νόμους ἐκείνης*).

12. Vgl. Phil. d. Gr. III, a, 157 f.

13. Arius Didymus b. Euseb. praep. evang. XV, 15, 2: die Menschen stehen nach stoischer Lehre in Gemeinschaft *διὰ τὸ λόγου μετέχειν, ὅς ἐστι φύσει νόμος.*

14. *Quid enim aliud est natura quam Deus et divina ratio toti mundo et partibus ejus inserta?* Seneca De Benef. IV, 7, 1.

15. Cicero Nat. De. I, 14, 36; übereinstimmend Derselbe De Offic. III, 5, 23 im Sinn der stoischen Schule, wahrscheinlich direkt nach Panätius: *naturae ratio, quae est lex divina et humana.*

16. Diog. VII, 88: *ὁ νόμος ὁ κοινὸς, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὅλων διοικήσεως ὄντι.* Ähnliches bei Cic. Leg. II, 4, 8.

17. Bei Stob. Ekl. I, 30.

18. Philodem. *π. εὐσεβ.* S. 81, 7 G. über Chrys.: *τὸν Δία νόμον φησὶν εἶναι.* Cic. N. D. I, 18, 41 über denselben: *idemque etiam legis perpetuae et aeternae vim, quae quasi dux vitae et magistra officiorum sit, Jovem dicit esse, eandemque fatalem necessitatem appellat* u. s. w.

19. Wie unter anderem die Gleichstellung des Pflichtgesetzes mit dem Verhängniss (vor. Anm.) zeigt.

20. Vgl. Phil. d. Gr. III, a, 171 ff.

21. Dagegen kann ich aus den im vorstehenden dargelegten Gründen Eucken nicht zustimmen, wenn er in seiner lesenswerthen Erörterung über den Begriff des Gesetzes (Gesch. u. Krit. d. Grundbegriffe d. Gegenw. S. 114) die Ansicht äussert, der Ausdruck „Gesetz“ scheine erst bei den Römern vom Gebiet des Handelns auf das Naturgeschehen übertragen worden zu sein und diess finde sich zuerst bei Lucrez V, 57 ff. vgl. I, 586. II, 302. V, 310. 321. VI, 906.

22. M. vgl. hierüber, die Stoiker betreffend, meine Phil. d. Gr. III, a, 336 f. 345, Leibniz anbelangend meine Gesch. d. deutschen Phil. S. 151 ff.

23. So Nouv. Ess. IV, 17, 23 Schl. c. 18, S. 405 Erdm. 482 Gerh. Théod. Préf. S. 477 Erdm. § 345 f. Disc. de la conformité u. s. w. § 2 f. 19 f. Vgl. meine Gesch. der dtsch. Phil. S. 152 ff.

24. Grundlegung z. Metaph. d. Sitten 2. Abschn. Bd. IV, 33—38 Hartenst. 1. Ausg. Aehnlich Kritik d. prakt. Vrn. 1. Th. 1. B. 1. Hptst. § 1.

25. Grundlegung a. a. O. S. 50. Krit. d. pr. Vrn. 1. Th. 1. B. 1. Hptst. Deduction d. Grunds. S. 149. Krit. d. Urtheilskr. Einl.

26. Grundlegung a. a. O. S. 38 f.

27. Krit. d. Urtheilskr. Einleit. Krit. d. pr. Vrn. a. a. O.

28. Gelesen am 6. Jan. 1825; jetzt: Werke. Z. Philos. II, 397—417. Ich berücksichtige übrigens hier nur dasjenige, was mir als der wesentliche Inhalt dieser Abhandlung erscheint, während ich solche Einwürfe übergehe, mit denen der Gegner mehr nur belästigt als widerlegt wird.

29. Z. B. Grundlegung 3. Abschn. S. 82. Krit. d. pr. Vrn. 1. Th. 1. B. 1. Hptst. § 7 Anm. § 8 Anm. II. Ebd. 3. Hptst.

30. Grundlegung 2. Abschn. S. 35 vgl. m. S. 50.

31. Grundlegung a. a. O. S. 33 f.

32. Oder, wie WINDELBAND, Präludien (1884) S. 211 ff. sagt: Normen, normative Gesetze.

33. Grundlegung 2. Abschn. S. 37 u. ö.

34. Ebd. S. 63.

35. M. vgl. über diese Beschränkung S. 181.

36. Und so auch oben S. 175 ff.

37. Eth. Nik. I, 2. 1095 b 4 u. ö. vgl. Phil. d. Gr. II, b, 631.

IX.

Ueber die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt.

Nichts liegt dem Menschen von Hause aus ferner als der Zweifel an der Wirklichkeit der Dinge, die seine Sinne ihm zeigen. Wer die Welt so ansieht, wie sie jeder von seiner Kindheit her anzusehen gewohnt ist, der hat vielleicht keine Vorstellung von andern als körperlichen Wesen, er läugnet vielleicht auch ausdrücklich, dass es solche Wesen geben könne; der Gedanke dagegen, dass die Körperwelt, die er wahrnimmt, nicht wirklich ausser ihm existire, kommt ihm nicht in den Sinn, derselbe scheint ihm vielmehr so ungereimt, dass er nicht begreift, wie irgend jemand im Ernste auf diesen Einfall sollte gerathen können. Auch die Sinnestäuschungen machen ihn an dieser Ueberzeugung nicht irre: sie beweisen ihm allerdings, dass die Dinge nicht immer so beschaffen sind, wie sie sich uns beim ersten Anblick zeigen, dass wir sie daher genau und sorgfältig beobachten, unsere Wahrnehmungen durch einander controliren müssen; allein er schliesst daraus nicht, dass den Dingen die sinnlichen Eigenschaften, die wir an ihnen wahrnehmen, Farbe, Geschmack, Temperatur u. s. w. vielleicht gar nicht zukommen, und noch viel weniger, dass selbst sein Glaube an das Dasein jener Dinge möglicherweise auf einer blossen Täuschung beruhen könnte. Ebensowenig zieht er diesen Schluss aus der Thatsache, die sich ihm bald genug aufdringt, dass wir im Traume zahllose Dinge zu sehen und zu berühren, mit Menschen zu sprechen und ihre Rede zu vernehmen glauben, die beim Erwachen unserem Bewusstsein sofort entschwinden. Er erkennt

daraus den Unterschied zwischen Wachen und Träumen; aber weil ihm dieser vollkommen klar zu sein scheint, hat er keine Veranlassung zu der Frage, ob nicht das, was wir im wachen Zustand wahrzunehmen glauben, am Ende gleichfalls ein blosses Phantasiebild sei.

Auch das wissenschaftliche Denken fand sich indessen erst spät zu dieser Frage hingedrängt. Von den alten und den mittelalterlichen Philosophen wird sie noch nicht aufgeworfen. Die Zuverlässigkeit unserer Wahrnehmungen haben allerdings bereits unter den ältesten griechischen Denkern viele bestritten. Schon bald nach dem Anfang des fünften Jahrhunderts v. Chr. erklärten Parmenides und Heraklit, dass uns nur die Vernunft, nicht die Sinne, von der wirklichen Beschaffenheit der Welt ein Bild gebe: jener, weil er die Vielheit und Veränderung der Dinge, das Entstehen und Vergehen, mit seinem Begriff des Seienden nicht zu vereinigen wusste; dieser umgekehrt, weil er ihnen bei der unablässigen Umwandlung aller Stoffe und Formen die Beharrlichkeit des Seins nicht zugestehen wollte, welche unsere Sinne uns vorspiegeln. Das gleiche Urtheil haben dann ihre Nachfolger, ein Empedokles, Anaxagoras, Demokrit, aus ähnlichen Gründen, wie Parmenides, wiederholt: sie alle nahmen Anstoss daran, dass uns die Wahrnehmung ein Entstehen und Vergehen der Dinge zu zeigen scheine, während sie doch ihrer Substanz nach weder entstehen noch vergehen, und dass sie uns andererseits die letzten Bestandtheile derselben nicht zeige. Aber dass eine Körperwelt ausser uns existire, hat keiner von diesen Philosophen bezweifelt[1]). Ebensowenig bezweifelt es Plato und seine späteren Anhänger, die Neuplatoniker. Sie läugnen allerdings, dass der Erscheinungswelt ein ebenso vollkommenes, unveränderliches Sein, ein Sein derselben Art zukomme, wie der der Ideen; und die allgemeine Grundlage derselben, die Materie, nennen sie geradezu das Nichtseiende. Aber ihre Meinung ist nicht die, dass dieses „Nichtseiende“ nur in unserer Vorstellung existire, sondern es ist ihnen ein objektiver Bestandtheil der Körperwelt; und weit entfernt, diese für ein Erzeugniss des vorstellenden Geistes zu halten, glauben sie

vielmehr, dass der menschliche Geist erst durch seinen Eintritt in einen Körper mit der Sinnlichkeit behaftet, der sinnlichen Vorstellung fähig geworden sei. Selbst von den alten Skeptikern gieng keiner so weit, dass er die Realität der Aussenwelt ernstlich in Frage gestellt hätte. Ein Protagoras behauptete wohl, die Dinge seien für uns unerkennbar, denn das Bild derselben, das die Sinne uns liefern, sei das zusammengesetzte Erzeugniss aus zwei Bewegungen, von welchen nur die eine von den Dingen, die andere dagegen von unsern Sinneswerkzeugen ausgehe, es sei daher immer nur für den Wahrnehmenden und für die Dauer seiner Wahrnehmung gültig; allein die Wirklichkeit der Dinge setzte er dabei voraus. Spätere Skeptiker suchen im Begriff des Körpers Widersprüche aller Art nachzuweisen[2]); aber was sie damit beweisen wollen, ist nicht, dass es keine Körper gebe, sondern nur, dass wir nichts von ihnen wissen können. Am nächsten scheint denjenigen unter den neueren Theorieen, welche die Existenz der Körperwelt bestritten haben, der Sophist Gorgias zu kommen, wenn er im ersten Theil seiner bekannten skeptischen Schrift zu zeigen versuchte, „dass nichts existire“, und dieses Paradoxon auf Gründe stützte, die von der Voraussetzung ausgehen, dass alles Reale etwas körperliches sein müsste[3]). In Wahrheit handelte es sich aber für ihn hiebei nicht um eine bestimmte Ansicht über die Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Körperwelt, sondern lediglich um ein dialektisches Kunststück. Der Satz, dass überhaupt nichts existire, ist viel zu widersinnig, um von irgend jemand bei gesundem Verstande im Ernste behauptet, die Thatsache, dass mindestens er selbst existirt, für jeden zu einleuchtend, um im Ernste bezweifelt werden zu können. Ob das, was uns als ein körperliches erscheint, auch wirklich ein solches, ob es nicht vielleicht gar am Ende eine blos subjektive Erscheinung sei, kann man fragen; mit der Frage dagegen, ob überhaupt etwas existire, und vollends mit der Verneinung dieser Frage, kann es niemand Ernst sein. Gerade die Allgemeinheit, in der Gorgias das Sein läugnet, beweist, dass er mit seinem Satz und der Begründung desselben nicht seine eigene Ueberzeugung ausspricht, sondern nur gegen

die aller andern Einwürfe erheben will, deren Unlösbarkeit die Unmöglichkeit eines wissenschaftlichen Erkennens darthun soll. Dass er den Raum und die Materie für etwas hielt, das blos unserer Vorstellung angehöre, kann man daraus eben so wenig schliessen, als dass er seine eigene Existenz in Frage stellte. Auch das Beispiel des Gorgias widerlegt daher den Satz nicht, dass die Realität der Körperwelt von keinem unter den alten Philosophen im Ernste bezweifelt worden sei.

Erst bei einem von den Vätern der neueren Philosophie begegnen wir diesem Zweifel. Nachdem Descartes in der ersten von seinen sechs berühmten Meditationen die Nothwendigkeit dargethan hat, einmal im Leben alle überlieferten und gewohnheitsmässigen Annahmen bei Seite zu legen und die Wahrheit vollkommen voraussetzungslos, ohne jede vorgefasste Meinung, zu suchen, zeigt er weiter[4]), zu den unbewiesenen Voraussetzungen, deren Wahrheit erst untersucht werden müsse, gehöre auch die einer Körperwelt. Denn wir kennen dieselbe, für's erste, nur durch unsere Sinne; aber zahllose Sinnestäuschungen überzeugen uns, wie wenig wir uns auf diese verlassen können. Wollte man ferner sagen, wenigstens über das Dasein der Körper können wir uns nicht täuschen, wenn diess auch hinsichtlich ihrer näheren Beschaffenheit nicht selten vorkommen möge, so wäre daran zu erinnern, dass wir im Traume unendlich oft Dinge, die gar nicht vorhanden sind, nicht minder lebhaft und deutlich wahrzunehmen glauben, als diejenigen, die uns im Wachen begegnen; warum könnte es sich nicht mit den letzteren, unseren eigenen Leib und seine Theile nicht ausgenommen, ebenso verhalten? warum könnten sie nicht gleichfalls ein blosses Erzeugniss unserer Einbildungskraft sein?) Und nicht einmal das könne man behaupten, dass uns doch die Stoffe, aus denen die Phantasie jene Bilder zusammensetzt, von aussen gegeben sein müssen. Denn wer weiss, meint Descartes, ob unsere Natur nicht, von wem immer, so eingerichtet ist, dass wir uns der Täuschung selbst da nicht erwehren können, wo uns etwas so augenscheinlich zu sein scheint, wie das Dasein der Aussenwelt und unseres eigenen Leibes? Meinen wir ja doch auch, die

Dinge ausser uns mit unsern Sinnen wahrzunehmen, während es in der Wirklichkeit nicht unsere Wahrnehmung, sondern unser Urtheil, unser Denken ist, das uns veranlasst, sie im Innern der von uns wahrgenommenen Formen und Gestalten ebenso vorauszusetzen, wie wir voraussetzen, in den Kleidern, die sich über die Strasse bewegen, stecken nicht Automaten, sondern Menschen.

Wenn man erwägt, was dazu gehört, um eine Ueberzeugung in Frage zu stellen, die so allgemein und für den Menschen so unvermeidlich ist, wie der Glaube an die Realität der Körperwelt, und wenn man andererseits die Schwierigkeiten kennt, welche diese Frage der Forschung noch bereiten sollte, so wird man darin, dass Descartes sie aufzuwerfen gewagt hat, keinen geringen Beweis für die Unabhängigkeit seines Denkens sehen müssen. Mit ihrer Lösung hat er es aber allerdings zu leicht genommen. Den geraden Weg zu derselben, welcher darin besteht, dass in der Aussenwelt eine Bedingung des Bewusstseins nachgewiesen wird, hatte er sich durch seinen anthropologischen und metaphysischen Dualismus verschlossen (vgl. S. 230); und der Umweg, den er einschlägt, konnte nicht zum Ziel führen. Nachdem er zuerst mit zwei Beweisen, von denen der eine nicht bündiger ist als der andere, das Dasein Gottes dargethan hat, schliesst er weiter: Wir finden in uns Vorstellungen von sinnlichen Gegenständen. Diese können nicht von uns selbst hervorgebracht sein, denn sie entstehen uns ganz unwillkürlich, drängen sich selbst gegen unseren Willen uns auf, und bedürfen zu ihrer Entstehung des Denkens nicht, aus dem doch alles von uns selbst hervorgebrachte entspringt. Ebensowenig können sie aber von der Gottheit mittelbar oder unmittelbar in uns hervorgebracht werden; denn da sie uns doch als die Wirkung körperlicher Objekte erscheinen, würde die Gottheit in diesem Fall uns mit einer falschen Vorspiegelung täuschen, was undenkbar ist. Es bleibt somit nur übrig, dass unsere Wahrnehmungen körperlicher Dinge wirklich von solchen Dingen herrühren[5]). Man braucht sich jedoch nur dessen zu erinnern, was Descartes selbst kaum erst gesagt hat, um die Schwäche

dieser Beweisführung sofort zu erkennen. Wenn diese Folgerungen zulässig wären, könnte man ganz mit dem gleichen Recht schliessen: da uns die Traumbilder ohne unser Zuthun entstehen und mit dem vollen Schein der Wirklichkeit sich uns aufdringen, so müssen ihnen reale Objekte entsprechen; denn Gott könne unsere Natur unmöglich so eingerichtet haben, dass sie uns das Dasein solcher Objekte fälschlich vorspiegle. Wäre andererseits auf diesen Schluss in Descartes' Sinn zu antworten: „dass uns Traumbilder entstehen, sei allerdings in der Einrichtung unserer Natur begründet, wenn wir dagegen diese Bilder mit Wirklichkeiten verwechseln, so sei daran weder unsere Natur noch die Gottheit, sondern nur wir selbst schuld, denn jene haben uns durch unsere Vernunft in den Stand gesetzt, beide zu unterscheiden, unsere Sache sei es, sie dazu zu gebrauchen" — nun dann gilt ganz das gleiche gegen Descartes. Es mag sein, — könnte man ihm erwiedern — dass die Bilder körperlicher Gegenstände uns unwillkürlich und unwiderstehlich entstehen; aber wer zwingt uns denn, diese Bilder für Dinge zu halten? Du räumst ja selbst ein[6]), dass es nicht unsere Sinne seien, die uns jene Dinge zeigen, dass nur unser Verstand ihr Dasein auf Grund der Sinnesempfindungen annehme. Dann ist aber auch für die Richtigkeit oder Falschheit dieser Annahme lediglich unser Verstand verantwortlich: gesetzt, sie sei falsch, so wäre es nicht Gott, der uns täuschte oder täuschen liesse, sondern nur wir selbst hätten uns getäuscht, weil wir aus den Thatsachen der Wahrnehmung unberechtigte Folgerungen ableiteten.

Aber Descartes hat den von ihm selbst aufgeworfenen Zweifel an der Realität der sinnlichen Objekte nicht blos nicht widerlegt, sondern er hat ihm auch durch Bestimmungen, welche in sein ganzes System tief eingreifen, Anhaltspunkte gegeben, die in der Folge ausgiebig benützt wurden. Wenn das Wesen des Geistes, wie Descartes behauptet, im Denken besteht und nur im Denken, das Wesen der körperlichen Dinge in der Ausdehnung und nur in ihr, und wenn desshalb alle Vorgänge in der Körperwelt, wie diess der Philosoph auf's nachdrücklichste hervorhebt, ausschliesslich in mechanischen Bewegungen bestehen:

wie ist es denkbar, dass solche Bewegungen sich in das einfache, unräumliche Wesen, in den Geist fortpflanzen, dass andererseits geistige Vorgänge, Gedanken, mechanische Bewegungen erzeugen können? wie ist jene ganze Wechselwirkung zwischen Seele und Leib denkbar, welche uns die Erfahrung zu zeigen scheint, wie lässt sich insbesondere die Einwirkung unseres körperlichen Organismus auf unsere Seele begreifen, von der wir alle Wahrnehmung, und die Rückwirkung der Seele auf den Organismus, von der wir alle willkürliche Körperbewegung herleiten? Descartes selbst liess sich durch dieses Bedenken, wenn er es auch nicht gänzlich abzuwehren vermochte, doch in dem Glauben an die reale Wechselwirkung zwischen Leib und Seele nicht stören. Um so eingehender kam es in seiner Schule zur Sprache, und das schliessliche Ergebniss aller darüber geführten Verhandlungen war das, welches die Voraussetzungen des Systems allein übrig liessen: dass jene vermeintliche Wechselwirkung von Seele und Leib wirklich undenkbar sei, dass daher die Erscheinungen, auf die ihre Annahme sich gründet, anders erklärt werden müssen. Thatsächlich gegeben — so wurde von dieser Seite scharfsinnig bemerkt — ist uns nicht die Einwirkung der Seele auf den Leib und des Leibes auf die Seele, sondern nur die regelmässige Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen, welche einerseits dem körperlichen, andererseits dem geistigen Gebiet angehören. Es ist eine Thatsache der Erfahrung, dass auf die Vorgänge in unsern Sinnesorganen die Wahrnehmungen, auf unsere Willensakte gewisse Körperbewegungen regelmässig folgen; aber dass die einen durch die andern verursacht sind, ist keine Erfahrungsthatsache, sondern eine Erklärung, welche wir zu dem thatsächlich gegebenen hinzufügen. An sich selbst erlaubt dieses eine doppelte Deutung. Unsere Wahrnehmungen könnten eine Folge der Vorgänge in den Sinnesorganen, unsere Körperbewegungen eine Folge der Willensakte sein; ihre regelmässige Verknüpfung lässt sich aber auch daraus erklären, dass beide gleichsehr von einer dritten Ursache abhängen, welche in diesem Fall nur die göttliche Causalität sein kann, und dass diese ihre gemeinsame Ursache es sich zum Gesetz gemacht hat,

regelmässig erst einen Reiz in den Sinnesorganen und dann die entsprechende Wahrnehmung, erst einen Willensakt und dann die entsprechende Gliederbewegung hervorzubringen. Und da nun die erste von diesen zwei an sich möglichen Erklärungen nach dem obigen durch Descartes' Bestimmungen über das Verhältniss des Leibes und der Seele bei folgerichtiger Anwendung derselben ausgeschlossen ist, entschied sich die cartesianische Schule bald einstimmig für die zweite, das System des sogenannten Occasionalismus. Dabei ist es für die vorliegende Frage von untergeordneter Bedeutung, dass ein Theil ihrer Mitglieder annahm, die Gottheit regle jede einzelne Wahrnehmung und Körperbewegung durch ihr unmittelbares Eingreifen, andere, wie Geulincx und Spinoza, mit wissenschaftlicherem Sinn, die Uebereinstimmung der körperlichen und geistigen Vorgänge auf eine allgemeine Abhängigkeit der endlichen Wesen von der Gottheit zurückführten; während Malebranche, die Sinneswahrnehmungen betreffend, der mystischen Vorstellung den Vorzug gab, dass wir die körperlichen Dinge in Gott sehen [7]).

In Wahrheit liess sich aber die Wahrnehmung der Aussenwelt vermittelst dieser Hypothese so wenig erklären, dass sie vielmehr consequenterweise nur dazu führen konnte, selbst das Dasein der letzteren zu bezweifeln. Denn wenn wir uns fragen, woher wir überhaupt von demselben etwas wissen, so zeigt sich sofort, dass es dazu schlechterdings keinen anderen Weg für uns gibt, als den Rückschluss von unseren Wahrnehmungen auf die Dinge, durch die sie hervorgebracht werden. Die Bilder, die wir in Folge der Sinneseindrücke erhalten, stellen sich uns allerdings nicht als Vorstellungen in uns, sondern als Gegenstände ausser uns dar. Aber das gleiche gilt, wie Descartes treffend bemerkt hat, auch von den Traumbildern. Woher können wir nun wissen, dass diese blosse Erzeugnisse unserer Phantasie sind, jene dagegen solche Bewusstseinserscheinungen, denen ein von uns selbst verschiedenes Reales entspricht? Wir können es offenbar nur dann wissen, wenn unsere Wahrnehmungen Merkmale enthalten, aus denen sich erkennen lässt, sie seien nicht, wie die Traumbilder, von uns allein hervorgebracht, sondern es haben

zu ihrer Erzeugung eben jene ausser uns existirenden Gegenstände mitgewirkt, deren Bild sie uns zeigen. Wären die einen wie die andern lediglich unser eigenes Werk, so hätten wir nicht das mindeste Recht, einen Theil von ihnen auf Objekte ausser uns zu beziehen; denn wenn es auch an sich nicht unmöglich ist, dass einer von uns selbst gebildeten Vorstellung ein Gegenstand ausser uns entspreche, so können wir doch unmöglich wissen, ob diess wirklich der Fall ist, so lange uns dieser Gegenstand nicht durch eine Einwirkung auf uns sein Dasein bewiesen hat. Eine solche Einwirkung erklärten ja aber die cartesianischen Occasionalisten für undenkbar, weil wir, d. h. unsere Seelen, unkörperlich seien, und körperliche Dinge auf unkörperliche nicht einwirken können. Nun wollten sie freilich nichtsdestoweniger unsere Wahrnehmungen nicht für ein Erzeugniss unseres eigenen Geistes gehalten wissen, sondern die Gottheit sollte sie in ihm hervorbringen [8]). Aber worauf liess sich diese Annahme unter den Voraussetzungen ihres Systems stützen? Will man auch davon absehen, dass schon die wissenschaftliche Begründung des Gottesbegriffs selbst bei Descartes und seinen Schülern grosse Blössen darbietet, und dass eine solche überhaupt nicht möglich ist, ohne dass man die Realität der Aussenwelt bereits voraussetzt, so müsste doch immer noch gefragt werden, woran wir denn erkennen sollen, dass unsere Vorstellungen über die äusseren Objekte nicht aus unserem eigenen Geist hervorgegangen sind. Sie können diess nicht sein, sagt man, weil sie sich uns so unwillkürlich und unwiderstehlich aufdrängen, und weil wir einer Thätigkeit, wodurch wir sie erzeugen, uns nicht bewusst seien. Aber ebenso unwillkürlich und unbewusst entstehen uns nicht allein die Traumbilder, sondern auch die Sinnestäuschungen. Wer mit der heutigen Astronomie nicht bekannt ist, der glaubt die Bewegung der Sonne vom Aufgang zum Niedergang gerade so augenscheinlich wahrzunehmen, wie er die Sonne selbst wahrnimmt. Ebenso einleuchtend erscheint es ursprünglich jedermann, dass die sinnlichen Eigenschaften der Dinge, ihre Farbe, ihre Temperatur, ihr Klang u. s. w. ihnen selbst anhaften; und doch belehrt uns Descartes [9]) als ein Vorgänger der heutigen Natur-

wissenschaft, dass alle diese Qualitäten nicht Eigenschaften der Körper als solcher bezeichnen, sondern nur Einwirkungen, die wir von ihnen erfahren. So wenig endlich irgend jemand von Natur das Dasein der Aussenwelt und seines eigenen Leibes bezweifelt, ebensowenig bezweifelt irgend jemand, dass er selbst seinen Leib durch seinen Willen bewege, und dass er die Aussenwelt mit seinen Sinnen wahrnehme; allein die Cartesianer halten beides für unmöglich. Wo sie dann aber das Recht hernehmen sollten, aus unsern Wahrnehmungen auf die Wirklichkeit der Dinge zu schliessen, die wir wahrzunehmen glauben, lässt sich nicht absehen: wenn diese Dinge zu der Entstehung der Wahrnehmungen nichts beitragen, so liegt in den letzteren nichts, was auf sie hinwiese; und da uns doch immer nur unsere Wahrnehmungen, nur die Bilder der Dinge, nicht sie selbst, gegeben sind, haben wir unter jener Voraussetzung überhaupt kein Recht zu der Annahme, dass diesen Bildern äussere Gegenstände entsprechen.

Das gleiche gilt auch von der Theorie, welche Leibniz an die Stelle der occasionalistischen setzte[10]). Wiewohl nämlich dieser Philosoph die Materie als die blosse Erscheinung immaterieller Wesen, der „Monaden", begriffen, und dadurch die Schwierigkeit beseitigt hatte, welche Descartes' metaphysischer Dualismus einer realen Einwirkung der Seele auf den Leib und des Leibes auf die Seele in den Weg legte, kehrte er doch aus anderen Gründen zu dem Versuche zurück, diese Einwirkung in eine blos thatsächliche Uebereinstimmung zu verwandeln, deren letzter Grund nur in der Gottheit gesucht werden konnte. Da unser Leib, ihm zufolge, nichts anderes ist als ein System von Monaden, und die Seele nichts anderes, als der Mittelpunkt dieses Systems, da also die Seele und die Grundbestandtheile des Leibes von gleicher Natur sind, lag für ihn kein Grund vor, die Möglichkeit, dass sie auf einander einwirken, mit den Cartesianern wegen ihrer Ungleichartigkeit zu bestreiten. Weil er sich aber keine äussere Einwirkung anders als mechanisch zu denken wusste, und jede mechanische Einwirkung sich auf räumliche Bewegungen zurückführt, deren immaterielle Wesen als solche nicht fähig sind, behauptete Leibniz, die Monaden wirken über-

haupt nicht direkt auf einander, ihr Zusammenhang bestehe vielmehr nur in einer prästabilirten Harmonie, d. h. darin, dass jeder Monade schon bei ihrer Entstehung von dem Weltschöpfer der Grad von Vollkommenheit verliehen und ebendamit die Entwicklung vorgezeichnet worden sei, welche ihr zukommen musste, wenn sie mit allen andern zusammen die beste Welt bilden sollte. Diesem Grundsatz gemäss musste auch der Zusammenhang der Seele mit dem Leib auf eine vorherbestimmte Harmonie zurückgeführt, es konnte daher auch die sinnliche Wahrnehmung nicht von einer durch die Sinnesorgane vermittelten Einwirkung der Aussenwelt auf unseren Geist hergeleitet, sondern sie musste für einen Vorgang gehalten werden, der sich lediglich im Innern des wahrnehmenden Subjekts vollziehe, und ausschliesslich aus subjektiven Bedingungen hervorgehe. Alle Veränderungen, welchen die Monaden unterliegen, bestehen nach Leibniz einzig und allein in einer Veränderung ihres inneren Zustandes, in ihrer Vorstellungsthätigkeit; und diese hängt von keinen äusseren Einflüssen, sondern ausschliesslich von der inneren Entwicklung jeder Monade ab. Das gleiche gilt auch von der menschlichen Seele. Alle unsere Vorstellungen entspringen ausnahmslos aus uns selbst; wir selbst sind es, die als ein lebendiger Spiegel des Universums sie alle aus der Tiefe unseres Innern erzeugen. Wenn uns ein Theil derselben von aussen gegeben zu sein scheint, so ist auch dieses nur eine Folge innerer Vorgänge. In der Entwicklung unserer Geistesthätigkeit gehen die unvollkommeneren Vorstellungen den vollkommenen, die verworrenen den deutlichen nothwendig voran; die deutlichen Vorstellungen sind aber Begriffe, die undeutlichen und verworrenen sind Anschauungen; und so muss uns freilich alles erst als Anschauung, als Wahrnehmung, gegeben werden, ehe wir uns einen Begriff davon machen können. Aber dass es uns von aussen gegeben werde, können wir desshalb doch nicht annehmen; sondern die Wahrnehmung ist nur die erste Form, welche unsere Vorstellungen bei ihrem Hervortreten aus unserem Innern annehmen.

Auch bei dieser Theorie wird nun die objektive Existenz

der Dinge vorausgesetzt, auf die unsere Wahrnehmungen sich beziehen; wenn auch diese Dinge in Wahrheit Complexe einfacher, immaterieller Wesen sein sollen, die nur eine verworrene Anschauung uns als raumerfüllende Massen erscheinen lasse. Aber sie wird eben nur vorausgesetzt; die Berechtigung dieser Voraussetzung dagegen wird nicht blos nicht erwiesen, sondern nicht einmal untersucht. In Wahrheit müsste sie Leibniz ebensogut und aus den gleichen Gründen bestritten werden, wie den Cartesianern. Die nächste reale Bedingung unserer Wahrnehmungen ist nach Leibniz ausschliesslich unser eigener Geist; dass dieser selbst sein Dasein der Gottheit verdanke, ist eine Annahme, die der Philosoph zum Abschluss seines Systems allerdings nicht entbehren kann, die es ihm aber sehr schwer fallen würde, wissenschaftlich zu erweisen, ohne dass er das Dasein einer objektiven Welt schon voraussetzte; und noch augenscheinlicher liegt diese Voraussetzung allen den Ausführungen zu Grunde, in denen Leibniz darzuthun sucht, dass die Gottheit bei der Schöpfung jeder Monade ihr Verhältniss zu allen andern berücksichtigt habe, dass also jede wenigstens ideell durch die andern bedingt sei. Halten wir uns lediglich an die Thatsache unserer Wahrnehmung, so wie Leibniz diese auffasst, und fragen wir uns, ob wir ein Recht haben, Vorstellungen, die unser Geist ohne jede Einwirkung äusserer Objekte erzeugt hat, auf solche Objekte zu beziehen, so lässt diese Frage sich nur verneinen.

Unter den Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts wird sie nun auch wirklich von mehr als Einem verneint. Bald nach dem Anfang desselben kamen die zwei Engländer Arthur Collier und Georg Berkeley gleichzeitig und unabhängig von einander zu dieser Ansicht[11]). Jener zog aus der Lehre von Malebranche, dieser aus Locke's empiristischer Erkenntnisstheorie, mit der sich aber auch bei ihm Gedanken von Malebranche verbanden, den Schluss, dass den Dingen, welche nach der gewöhnlichen Meinung als selbständige Wesen ausser dem vorstellenden Geist existiren, eine solche äussere Existenz überhaupt nicht zukomme, dass vielmehr ihr Sein ausschliesslich darin bestehe, vorgestellt zu werden. Dass dieselben nur unsere

Vorstellungen seien, wollten sie allerdings nicht behaupten, und den Unterschied der Wahrnehmungen von blossen Einbildungen nicht aufheben; aber dieser Unterschied sollte sich nur darauf zurückführen, dass die Einbildungen Vorstellungen seien, die nur in unserem eigenen Geist vorhanden sind, die Wahrnehmungen dagegen solche, die sich auch in anderen Geistern, und namentlich im göttlichen Geist finden: unsere Vorstellungen sind wahr, wenn sie von der Gottheit, als Abbilder ihrer eigenen Vorstellungen, in uns hervorgebracht werden. Denn wenn wir die Körperwelt, nach Malebranche, nur in Gott sehen, so haben wir, bemerkt Collier, keinen Grund und kein Recht, ihnen auch noch eine zweite Existenz, ausser Gott, zuzuschreiben. Wenn andererseits, wie Locke will, alle unsere Vorstellungen theils aus der inneren theils aus der äusseren Wahrnehmung entspringen, von den Eigenschaften aber, welche die äussere Wahrnehmung uns an den Dingen zeigt, weit die meisten nicht etwas den Dingen selbst zukommendes, sondern nur eine Wirkung bezeichnen, welche wir selbst von den Dingen erfahren [12]), so gehören zu den letzteren, wie Berkeley glaubt, alle die Eigenschaften, aus denen wir uns die Bilder der Dinge zusammensetzen, und was nach Abzug derselben von den Dingen übrig bleibt, die sogenannte Materie, ist nur eine Fiktion, eine abstrakter Begriff, bei dem man sich nicht das geringste denken kann: das, was wir ein Ding nennen, ist in Wahrheit nur ein Complex sinnlicher Empfindungen, und da nun diese nirgends sind als in dem Geist des vorstellenden Wesens, so liegt am Tage, dass die Dinge, welche aus ihnen zusammengesetzt sind, nicht ausser demselben, als etwas für sich bestehendes, vorhanden sein können.

Von den zwei obengenannten Vertretern dieses Standpunkts war nun Berkeley seinem Genossen nicht allein an sich selbst durch die Schärfe seines Denkens und den wissenschaftlicheren Charakter seiner Beweisführung überlegen, sondern er schloss sich auch enger, als jener, an die Locke'sche Erkenntnisstheorie und ebendamit an den Gedankenkreis an, von welchem die englische Philosophie seiner Zeit beherrscht war. Seine Untersuchungen wurden dann von David Hume wieder aufgenommen

und in der Art weiter geführt, dass Berkeley's Kritik des gewöhnlichen Standpunkts rücksichtslos in ihre letzten Consequenzen verfolgt, seine Metaphysik dagegen als eine willkürliche und mit der folgerichtigen Durchführung jener Kritik unverträgliche Hypothese bei Seite gelegt wurde. Gegeben sind uns, wie Hume nach Berkeley's Vorgang zeigt, nicht die Dinge, sondern nur unsere Vorstellungen der Dinge, und auch von diesen unmittelbar und ursprünglich nur die einfachsten Elemente, die Empfindungen, oder wie sie Hume nennt, die „Impressionen"; und dass ein Theil der letzteren, im Unterschied von den übrigen, die objektiven Eigenschaften der Dinge darstelle, ist eine Annahme, die Hume mit den gleichen Gründen, wie Berkeley, zurückweist. Der Begriff der Dinge entsteht uns vielmehr, ihm zufolge, wie der unseres eigenen Ich, nur dadurch, dass wir eine Reihe von Impressionen, die sich sehr ähnlich oder durch unmerkliche Uebergänge mit einander verknüpft sind, für eine und dieselbe halten; und da sie nun diess nur dann sein können, wenn sie nicht blos momentan in unserer Vorstellung, sondern unabhängig von derselben existiren, so schreiben wir ihnen eine solche beharrliche objektive Existenz zu, wir halten sie für Dinge ausser uns, deren blosses Abbild und Erzeugniss unsere Empfindungen sein sollen. Wir kommen also mit Einem Wort zu dem Glauben an die Dinge durch einen Schluss von der Wirkung auf die Ursache. Die vermeintliche Thatsache, dass die gleiche Wahrnehmung sich längere Zeit erhält und nach zeitweisen Unterbrechungen wiederkehrt, veranlasst uns, auf die objektive Existenz der Dinge zu schliessen, in der wir den Grund dieser Erscheinung suchen. Aber dieser Schluss ist, wie Hume glaubt, durchaus unbegründet. Jene Thatsache ist falsch, denn unsere aufeinanderfolgenden Impressionen können sich zwar mehr oder weniger ähnlich sein, aber sie sind niemals eine und dieselbe; und wenn sie auch wahr wäre, würde sie uns nicht das Recht zu dem angeführten Schluss geben. Denn die Annahme eines Causalzusammenhangs unter den Dingen beruht überhaupt nicht auf der Vernunft, sondern lediglich auf der Einbildungskraft. Wenn wir gewisse Erscheinungen regel-

mässig auf andere folgen sehen, so verknüpfen sich ihre Bilder durch die Gewohnheit so fest mit einander, dass wir immer, wenn die eine eintritt, die andere erwarten, dass wir zwischen ihnen einen nothwendigen Zusammenhang, einen Causalzusammenhang voraussetzen. Aber mag diese Voraussetzung noch so natürlich für uns sein: wissenschaftlich gerechtfertigt ist sie nicht. Und da nun die Annahme von Dingen ausser uns einzig und allein auf dieser Voraussetzung beruht, so ist auch über sie nicht anders zu urtheilen. Die Natur drängt uns jene Annahme zwar jeden Augenblick auf, sie nöthigt uns durch die Lebhaftigkeit der Impressionen, die wir erhalten, zu dem Glauben an die Dinge, die wir als ihre Ursache vorauszusetzen uns gewöhnt haben; aber unsere Vernunft beweist uns, dass wir von solchen Dingen unmöglich etwas wissen können und schlechterdings kein Recht haben, ihr Dasein zu behaupten[13]).

David Hume's Skepticismus hat nun bekanntlich zu Kant's Kritik des menschlichen Erkenntnissvermögens einen entscheidenden Anstoss gegeben; und wurde er auch in derselben durch andere Elemente eingeschränkt, so musste er doch gerade für die Frage, welche uns hier beschäftigt, um so grössere Bedeutung gewinnen, da sein Einfluss auf diesem Punkt auch durch den des Leibnizischen Systems verstärkt wurde. Kant selbst setzt das Dasein von Dingen voraus, die von uns selbst und unseren Vorstellungen verschieden, den „transcendentalen", unserer unmittelbaren Erfahrung unzugänglichen, aber für ihre Erklärung unentbehrlichen Grund und Gegenstand unserer Empfindungen bilden; und zwischen der ersten und der zweiten Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft ist in dieser Beziehung kein Unterschied von sachlicher Bedeutung[14]). Aber den Beweis für die Berechtigung dieser Voraussetzung hat Kant nicht geführt[15]), und die letzten Ergebnisse seiner ganzen Erkenntnisstheorie waren in hohem Grade geeignet, sie in Frage zu stellen. Nur der Stoff unserer Vorstellungen ist uns, wie Kant zeigt, in den Empfindungen gegeben, alle die Formen dagegen, unter denen wir diesen Stoff bald zu sinnlichen Bildern bald zu Begriffen verknüpfen, stammen aus unserem eigenen Geiste, dem

sie als die apriorischen Formen seines Anschauens und Denkens inwohnen. Es kann uns daher weder ein Vorstellungsinhalt anders, als in diesen subjektiven Vorstellungsformen gegeben werden, noch lassen die letzteren sich auf anderes, als auf Gegenstände einer möglichen Erfahrung, anwenden; denn sie bezeichnen eben nur die Art, in der wir das empirisch gegebene zur Einheit des Bewusstseins zusammenfassen, und es gibt weder einen Inhalt für sie, der uns anders als durch die Erfahrung gegeben werden könnte, noch wären sie für einen solchen gültig. Wir sind somit in unserem Erkennen ausschliesslich auf die Erfahrung beschränkt, und diese zeigt uus die Dinge nur in der Gestalt, die sie vermöge unserer subjektiven Anschauungs- und Denkformen annehmen, d. h. nur als Erscheinungen; wie sie dagegen abgesehen von diesen subjektiven Vorstellungsformen beschaffen sind, darüber können wir nicht das mindeste wissen: das An-sich der Dinge oder das Ding-an-sich ist für uns absolut unerkennbar.

Es ist nun freilich unverkennbar und ist auch Kant bald genug vorgehalten worden, dass sich diese absolute Unerkennbarkeit der Dinge-an-sich mit der von ihm doch so entschieden festgehaltenen Voraussetzung, dass es solche Dinge gebe, schlechterdings nicht verträgt. Denn wenn wir fragen, worauf diese Voraussetzung sich gründet, so lässt sich wieder nur antworten: auf einen Schluss aus den Erscheinungen auf ihre jenseits der Erscheinung liegenden Gründe. Aber welches Zutrauen können wir diesem Schluss schenken, wenn unser Erkenntnissvermögen ausser Stand ist, uns über die Erfahrung hinauszuführen? Jener Schluss geht von der Erscheinung als der Wirkung aus und führt zu dem Ding-an-sich als ihrer Ursache; er gründet sich mithin auf die Voraussetzung, dass beide zu einander im Verhältniss der Causalität stehen. Aber die Kategorie der Causalität lässt sich nach Kant, wie alle Kategorieen, nur auf Erscheinungen anwenden, nicht auf die Dinge-an-sich: wie könnte da das Dasein dieser Dinge gerade vermittelst jener auf sie unanwendbaren Kategorie erwiesen werden? Ist es ferner richtig, dass die Dinge-an-sich für uns, wie Kant sagt,

durchaus unerkennbar, ein blos problematischer oder Grenzbegriff, eine unbekannte Grösse, ein blosses X sind, wenn wir doch von ihnen wissen, dass sie 1) existiren, dass diese Existenz 2) eine objektive, von unserer Vorstellung unabhängige ist, dass sie Dinge sind, nicht blos Vorstellungen von Dingen, und dass sie 3) der materielle Grund der Erscheinungen, die Ursache unserer Empfindungen sind? wozu bei Kant noch weiter die allerdings ganz unerwiesene Voraussetzung hinzukommt, dass es dieser Dinge mehrere seien und nicht blos Eines. Wissen wir damit auch nicht alles, was wir von ihnen zu wissen wünschten, so wissen wir doch einiges und gerade das, was die unerlässliche Grundlage jeder weiteren Untersuchung über sie bildet. Können wir von den Dingen-an-sich gar nichts wissen, so können wir auch nicht wissen, ob es solche Dinge gibt; will man andererseits dieses behaupten, so muss man ihre absolute Unerkennbarkeit aufgeben. Indessen verhielt sich das Kantische System zu den zwei Gliedern dieses Dilemma keineswegs gleich. Die Unerkennbarkeit der Dinge-an-sich ergab sich aus den Principien desselben mit solcher Nothwendigkeit, dass sich ihr nur durch eine Umbildung jener Principien selbst entgehen liess, bei der es sich an erster Stelle um die durch das ganze System sich hindurchziehende Voraussetzung handelte, dass den subjektiven Anschauungs- und Denkgesetzen keine objektive Gültigkeit zukomme[16]). Dagegen war die objektive Existenz jener Dinge eine Annahme, die Kant aus der allgemeinen Ueberzeugung als selbstverständlich herübergenommen, die er aber vom Standpunkt *seines* Systems aus zu begründen oder auch nur mit ihm auszugleichen keinen nennenswerthen Versuch gemacht hatte. Wie ihm daher diese Annahme schon von einigen seiner ältesten Gegner als eine Inconsequenz vorgerückt worden ist, so konnte es andererseits nicht ausbleiben, dass umgekehrt von seinen entschiedensten Anhängern solche, denen die systematische Consequenz über jede andere Rücksicht gieng, den wahren Sinn seiner Lehre nur in der Beseitigung des Dings-an-sich zu sehen wussten; dass ein *Jakob Sigismund Beck* diess für den einzig möglichen Standpunkt erklärte, aus welchem die kritische

Philosophie beurtheilt werden müsse, ein Fichte „diese abenteuerliche Zusammensetzung des gröbsten Dogmatismus und des entschiedensten Idealismus“ Kant schlechterdings nicht zutrauen konnte[17]). Fichte selbst (um mich hier auf diesen zu beschränken) machte bekanntlich den Versuch, die ganze objektive Welt, die ganze Erscheinung des „Nichtich“, als ein blosses Erzeugniss des Ich zu begreifen, das sich an derselben durch seine eigene Thätigkeit eine Schranke setze, um vermittelst dieser Beschränkung zum Selbstbewusstsein zu gelangen. Dieser subjektive Idealismus bildete dann in der Folge die eine Hälfte der Schopenhauerschen Metaphysik, welche in den Satz ausläuft, „die Welt sei nichts als Vorstellung“; nur dass sich damit, unter der schwächsten wissenschaftlichen Begründung, die weitere Behauptung verbindet, das Ansich dieser Vorstellungs- und Erscheinungswelt sei der Wille, dieser objektivire sich in der Stufenreihe der Naturwesen und finde sein höchstes Organ im menschlichen Gehirn, mit dem nun erst die Welt als Vorstellung entstehe; so dass demnach die materielle Welt zugleich die Bedingung und das Erzeugniss der Vorstellung sein soll[18]). In den letzten Jahrzehenden hat theils der Einfluss Schopenhauers, theils das Studium der Kantischen Philosophie, das nicht selten mit mehr Eifer als selbständigem philosophischem Urtheil betrieben wird, theils auch die von der neueren Sinnesphysiologie begründete Ueberzeugung von der Relativität aller unserer Wahrnehmungen bei vielen jenen Phänomenalismus erzeugt, der auf eine objektive Erkenntniss der Dinge verzichtet und sich statt dessen mit einer blossen Beschreibung der Erscheinungen und ihrer erfahrungsmässigen Verknüpfungen begnügt. An der objektiven Existenz der Dinge pflegt man desshalb allerdings nicht zu zweifeln; aber über die Gründe dieses Glaubens scheinen unter den Freunden dieser Ansicht die meisten sich keine weitere Rechenschaft abzulegen, diejenigen aber, welche darnach fragen, sich durchschnittlich bei der Antwort zu beruhigen, dass er zwar eines eigentlichen und strengen Beweises nicht fähig, dass er uns aber durch unser Gefühl unmittelbar gewiss sei. Das gleiche hatten übrigens schon die schottischen Philosophen be-

hauptet, um sich vor Hume's Zweifeln, Jacobi und Fries, um sich vor den Folgesätzen der Kantischen Kritik zu retten, nur dass die letzteren in jenem unmittelbaren Wissen nicht eine unvollkommenere, sondern eine höhere Art des Erkennens sehen wollten, als in dem durch Beweisführung vermittelten[19]); und auf dasselbe kommt Schopenhauer's Behauptung[20]) hinaus; wenn jemand alle andern Erscheinungen ausser seinem eigenen Individuum für blosse Phantome hielte, so wäre eine solche Meinung zwar durch Beweise nimmermehr zu widerlegen, aber als ernstliche Ueberzeugung könnte sie nur im Tollhause gefunden werden. Denn auch damit ist, abgesehen von der Kraftsprache des Philosophen, doch nur gesagt: jeder normal beschaffene Mensch sei zwar von der Realität der Aussenwelt überzeugt, aber die Gründe dieser Ueberzeugung können nie die Gestalt einer allgemein gültigen Beweisführung annehmen.

Vergegenwärtigt man sich nun alle die Erörterungen, welche diesem Gegenstand seit dritthalbhundert Jahren gewidmet worden sind, so begreift man, dass eine dem ersten Anscheine nach so befremdende Frage, wie die nach der Realität der Aussenwelt, nicht blos aufgeworfen wurde, sondern auch seit ihrem ersten Auftreten nicht wieder zur Ruhe kam. Denn je genauer man in die Verhandlungen über sie eingeht, um so deutlicher stellt sich heraus, dass es sich bei derselben nicht um die Bethätigung eines müssigen Scharfsinns, sondern um die wissenschaftliche Lösung eines Problems handelt, das sich dem Denken zwar lange verbergen konnte, das aber in unsere ganze Weltansicht, und zunächst in die erkenntnisstheoretische Grundlage derselben, viel zu tief eingreift, um so bald wieder von der Tagesordnung zu verschwinden, nachdem es einmal auf sie gesetzt ist. Was unsere Wahrnehmung uns liefert, das sind nicht die Dinge selbst als solche; — diese unterscheiden wir ja gerade, indem wir sie als Dinge ausser uns anschauen und bezeichnen, von uns selbst und unsern Vorstellungen; — sondern unmittelbar liefert sie uns nur die Bilder der Dinge, die Vorstellungen, welche als ein Erzeugniss unserer Vorstellungsthätigkeit keinen anderen Ort haben, als unser eigenes Bewusstsein, welche für sich genommen

gar nichts anderes sind als Bewusstseinserscheinungen, Vorgänge in dem vorstellenden Subjekt. Was berechtigt uns nun, diese subjektiven Erscheinungen auf Dinge ausser uns, auf Gegenstände zu beziehen, denen ein eigenes, von unserer Vorstellungsthätigkeit unabhängiges Dasein zukommt, die nicht blos desshalb existiren, weil wir sie wahrnehmen, sondern von uns wahrgenommen werden, weil sie existiren? Diese Frage tritt allerdings erst dann auf, wenn man das Bedürfniss empfindet, schlechterdings nichts ungeprüft anzunehmen, von den Gründen aller seiner Ueberzeugungen sich Rechenschaft zu geben. Ehe diese Forderung mit grundsätzlicher Entschiedenheit anerkannt ist, beruhigt man sich bei der Thatsache der Wahrnehmung als solcher. Gewisser, glaubt man, könne man nichts wissen, als das, was den Sinnen gegenwärtig ist, was man sieht, hört, betastet, mit Einem Wort, was man wahrnimmt. Aber was heisst: etwas wahrnehmen? Es heisst: die Vorstellung eines realen Gegenstandes oder Vorgangs durch eine Einwirkung erhalten, die man von ihm erfährt; und diese Einwirkung muss, wenn es sich um die äussere Wahrnehmung handelt, mit der wir es hier allein zu thun haben, von körperlichen Gegenständen ausgehen und durch unsere Sinneswerkzeuge vermittelt sein. Wäre sie diess nicht, so wäre die Vorstellung, die uns entsteht, entweder ein blosses Phantasiebild oder eine blos innere, keine äussere Wahrnehmung. Wäre dieselbe zwar durch einen Reizungszustand unserer Sinnesorgane oder unseres Gehirns hervorgerufen, dieser selbst aber wäre nicht eine Folge von der Einwirkung äusserer Gegenstände, so läge keine Wahrnehmung vor, sondern eine Hallucination. Ist es aber dieses, was wir unter einer Wahrnehmung verstehen, so liegt am Tage, dass die Erscheinung, die wir mit diesem Namen bezeichnen, zweierlei in sich begreift: einmal die Vorstellung, welche uns das Bild gewisser Gegenstände, ihrer Eigenschaften und Veränderungen liefert, und sodann die Beziehung dieser Vorstellung auf jene Gegenstände als ihre Ursache, die Ueberzeugung, dass diese Gegenstände von uns nicht blos erträumt oder erdichtet, sondern wirklich gesehen, betastet, wahrgenommen worden seien, dass das Bild derselben

durch ihre Einwirkung auf unsere Sinne hervorgerufen worden sei. Dieses beides ist aber offenbar nach Ursprung und Inhalt verschieden. Das Bild der Dinge als solches erhalten wir dadurch, dass wir eine Anzahl von Empfindungen unter der Form des räumlichen Zusammenseins, das Bild der Vorgänge dadurch, dass wir sie unter der Form der zeitlichen Aufeinanderfolge verknüpfen, durch eine Thätigkeit der anschauenden Phantasie. Damit uns dagegen dieses Bild zu einem Gegenstand oder Vorgang ausser uns werde, ist es nöthig, über die blosse Anschauung hinauszugehen und dieselbe auf die Einwirkung eines von uns selbst verschiedenen Realen zurückzuführen; und diess ist ein Akt unseres Denkens. Denn nur unser Denken setzt uns in den Stand, die Unterscheidung zwischen uns selbst und anderen Dingen vorzunehmen, durch welche uns zugleich mit der Vorstellung des Subjektiven, d. h. zu uns selbst gehörigen, auch die des Gegenständlichen, von uns selbst verschiedenen, entsteht; nur das Denken ist es, welches das thatsächlich gegebene durch die Annahme eines Causalzusammenhangs verknüpft[21]); auf der Voraussetzung eines Causalzusammenhangs beruht aber, wie schon gezeigt wurde, jede Beziehung unserer Wahrnehmungen auf Gegenstände. Ist nun auch das Dasein des Wahrnehmungsbildes in unserem Bewusstsein eine Thatsache, über die wir nicht im Zweifel sein können, so verhält es sich doch anders mit dem Dasein der Gegenstände ausser uns, auf die wir unsere Wahrnehmungsbilder beziehen. Hier entsteht vielmehr sofort die Frage nach den Gründen dieser Beziehung. Unmittelbar, in einer reinen und unbezweifelbaren Erfahrung, sind uns nur unsere Wahrnehmungen als Bewusstseinserscheinungen gegeben: wie kommen wir dazu und welches Recht haben wir, diese Erscheinungen in uns für einen Beweis oder für eine Folge des Daseins von Dingen ausser uns zu halten? diess ist kurz gesagt der Sinn der Frage, die uns beschäftigt.

Diese Frage ist aber damit nicht beantwortet, dass man sich auf die unmittelbare Gewissheit von dem Dasein ihrer Objekte beruft, die, wie man glaubt, unseren Wahrnehmungen inwohne und jede weitere Beweisführung entbehrlich mache. Denn

diese Gewissheit könnte doch, da sie eine unmittelbare sein soll, nicht aus der Einsicht in die Gründe der Annahme entspringen, auf welche sie sich bezieht, und nicht in dieser Einsicht bestehen, sondern nur in einem Gefühl, das uns diese Annahme als nothwendig, jede andere als unzulässig erscheinen lässt. Ebendarin besteht aber jede feste Ueberzeugung, auf welchem Wege sie immer entstanden und wie richtig oder unrichtig sie sein mag; und auch die vermeintliche Unmittelbarkeit einer Ueberzeugung macht in dieser Beziehung keinen Unterschied. Sie erscheint uns als eine unmittelbare, wenn wir uns des Weges, auf dem sie sich uns gebildet hat, nicht bewusst sind; und sie scheint uns die Bürgschaft ihrer Wahrheit in sich selbst zu tragen, wenn sie uns so fest steht, dass es uns ganz unmöglich scheint, sie zu bezweifeln. Wie wenig aber für ihre Wahrheit daraus folgt, lässt sich leicht zeigen. Denn es gibt keinen Glauben und keinen Aberglauben, dessen Anhänger sich nicht auf eine solche unmittelbare Gewissheit beriefen, wenn sie es, wie gewöhnlich, unterlassen, sich von den Gründen ihrer Ueberzeugung Rechenschaft zu geben. Die Vielheit der Götter erschien den Griechen gerade so unmittelbar einleuchtend, als die Einheit Gottes den Juden und Christen; die Berechtigung der Sklaverei galt Jahrtausende lang für ebenso selbstverständlich, wie heutzutage das natürliche Recht jedes Menschen auf persönliche Freiheit; und wenn die Wahrnehmungen, wie man annimmt, eine unmittelbare Gewissheit mit sich führen, so haben für den Schlafenden Traumerscheinungen, für den Wachenden Sinnestäuschungen nicht selten einen ebenso unwiderstehlichen Anschein unmittelbarer und zweifelloser Wahrheit (vgl. S. 233). Warum sollte es sich nun mit der scheinbaren Evidenz der Wahrnehmungen nicht ebenso verhalten können? Das Gefühl unbedingter Gewissheit beweist nur, dass wir aus irgend welchen subjektiven Gründen an der Wahrheit einer Annahme nicht zweifeln, dass dieselbe unter den Umständen, unter denen wir zu ihr gekommen sind, *für uns* unvermeidlich war; aber es beweist nicht, dass sie für jeden richtig denkenden Menschen nothwendig, dass sie wahr ist. Und ebenso beweist die vermeintliche Unmittelbarkeit einer Ueberzeugung nur dieses, dass ihre Gründe und die Art ihrer Entstehung uns

nicht bekannt sind, aber nicht, dass sie uns nicht auf dem gleichen Wege wie alle andern Bewusstseinserscheinungen entstanden sind, dass sie sich nicht nach psychologischen Gesetzen unter bestimmten Bedingungen gebildet haben. Dann ist es aber auch die Aufgabe der Wissenschaft, diese Bedingungen aufzusuchen und die Wahrheit der Annahmen, die sich uns auf diesem Weg ergeben haben, zu prüfen, und man kann sich dieser Aufgabe nicht unter dem Vorwand entziehen, dass jene Annahmen unmittelbar gewiss seien; es gilt vielmehr in dieser Beziehung gegen diejenigen, welche sich dieser Auskunft bedienen, immer noch Kant's Wort [22]): dass es ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft sei, das Dasein der Dinge ausser uns blos auf Glauben annehmen zu müssen, und wenn es jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können.

Fragen wir nun zunächst nach der thatsächlichen Entstehung des Glaubens, dass unsern Wahrnehmungen gewisse ausser uns selbst befindliche Dinge entsprechen, oder was dasselbe ist: fragen wir, wie es kommt, dass sich uns die von uns wahrgenommenen Gegenstände nicht als Bilder in uns, sondern als Gegenstände ausser uns darstellen, so müssen wir, wie schon oben (S. 244 f.) nachgewiesen worden ist, zunächst zwischen denjenigen Bestandtheilen unserer Objektsvorstellungen unterscheiden, welche aus der Wahrnehmung als solcher, und denen, welche aus einer zu dieser hinzutretenden Denkthätigkeit entspringen. Unsere Sinne liefern uns unmittelbar nur einzelne Empfindungen, die sich uns nach gewissen, hier nicht weiter zu verfolgenden, Gesetzen räumlich und zeitlich verknüpfen [23]). Aber wie die Empfindungen als solche nur Vorgänge im Innern des empfindenden Subjekts sind, so haben auch die aus ihnen gebildeten Anschauungen nur in diesem ihren Sitz. Wenn wir dennoch nicht umhin können, sie auf Dinge ausser uns zu beziehen, und wenn diese Beziehung sich mit ihnen für unser eigenes Bewusstsein so fest verknüpft, dass wir sie von ihnen gar nicht zu trennen wissen, dass nicht die Bilder der Dinge unserem Geiste gegenwärtig zu sein scheinen, sondern die Dinge selbst

unmittelbar, so muss die Veranlassung dazu allerdings in gewissen Eigenschaften liegen, durch welche sich unsere Wahrnehmungsbilder von blossen Phantasiebildern unterscheiden. Jene entstehen uns unwillkürlich, und dieser Charakter derselben drängt sich uns namentlich in den Fällen auf, in denen sich mit ihnen Unlustgefühle verbinden, die wir gerne vermieden haben würden, wenn diess in unserer Macht läge. Unter den Phantasiebildern dagegen finden sich zwar auch solche, deren wir uns schwer oder gar nicht erwehren können, und diese machen, so lange sie uns so gegenwärtig sind, den Eindruck wirklicher Wahrnehmungen, wie diess bei den Traumbildern der Fall ist; aber weit die meisten sind von der Art, dass sie uns als selbsterzeugte erscheinen, dass wir uns der Absicht, unsere Gedanken diesem oder jenem Gegenstand zuzuwenden, bewusst sind, und dass sie verschwinden, wenn wir unsern Gedanken eine andere Richtung geben oder unsere Aufmerksamkeit gegenwärtigen Wahrnehmungen zuwenden. Die Wahrnehmungsbilder haben ferner eine ungleich grössere Festigkeit und Dauerhaftigkeit als die Phantasiebilder. Die letzteren wechseln und verändern sich fortwährend; die Wahrnehmungsbilder erhalten sich theils lange Zeit unverändert, theils wiederholen sie sich nach einer längeren oder kürzeren Unterbrechung, ohne sich merklich verändert zu haben, oder nur mit solchen Veränderungen, wie wir sie in anderen Fällen bei fortdauernder Beobachtung allmählich eintreten sahen. Dieses ist z. B. für uns das Hauptmerkmal für die Unterscheidung der Träume und der Wirklichkeit. Wenn uns etwas auch noch so lebhaft geträumt hat, in der Welt unserer wachen Wahrnehmung lässt es keine Spuren zurück: wenn wir geträumt haben, unser Haus sei abgebrannt, steht es beim Erwachen wieder vor unseren Augen, wenn wir gesehen haben, wie es abbrannte, ist es nicht so. Wenn uns endlich eine Wahrnehmung zu Körperbewegungen veranlasst, durch die wir eine Einwirkung auf den wahrgenommenen Gegenstand ausüben, so erfahren wir von ihm eine Gegenwirkung, einen Widerstand, ebendesshalb aber kann er von unserer Thätigkeit ergriffen und modificirt werden: unsere Einwirkung auf den Gegenstand hat

regelmässig eine zwiefache Folge: einerseits die ihr entsprechende Veränderung des Wahrnehmungsbildes, das sich auf ihn bezieht, andererseits die seiner Gegenwirkung entsprechende Veränderung unseres Zustandes und der Gefühle, in denen dieser sich zum Ausdruck bringt. Diejenigen Erscheinungen dagegen, die wir Phantasiebilder nennen, stellen sich uns nicht als Gegenstand einer äusseren Einwirkung dar und haben, so weit unsere Beobachtung reicht, einen direkten Einfluss nur auf unsere inneren, nicht auf unsere körperlichen Zustände.

Es wird sich nun annehmen lassen, dass dieselben Eigenthümlichkeiten unserer Wahrnehmungen, an denen wir sie als die Abbilder realer Gegenstände von blossen Phantasie- und Traumbildern unterscheiden, auch von Anfang an ihre Beziehung auf solche Gegenstände veranlasst haben. Aber diese Beziehung selbst war damit doch noch nicht gegeben. Mag ein Wahrnehmungsbild noch so unwiderstehlich und dauernd auftreten, mag es uns zu noch so vielen Bewegungsreaktionen veranlassen, und diese von noch so bemerkbaren Veränderungen unseres eigenen Zustandes und der Gegenstände begleitet sein: jenes Bild ist doch nur in unserem Bewusstsein vorhanden, und die Vorstellung, dass ihm ein Gegenstand ausser uns entspreche, ist in dem Bild als solchem nicht enthalten. Diese Vorstellung geht über das hinaus, was uns in der Empfindung und der räumlich-zeitlichen Verknüpfung der Empfindungen gegeben ist; sie behauptet ein bestimmtes Verhältniss desselben zu etwas von ihm selbst verschiedenem, zu den Dingen, und sie kann desshalb nicht durch die blosse, auf sich beschränkte Wahrnehmung, sondern nur durch das Denken gefunden worden sein; natürlich aber durch ein auf die Wahrnehmung bezügliches Denken, ein solches, durch das wir sie erklären und ergänzen. Jenes Verhältniss unserer Wahrnehmungen zu den Dingen, auf dem ihr Unterschied von blossen Phantasiebildern beruht, besteht nun aber nicht etwa darin, dass jene den Dingen ähnlich sind; ein Phantasiebild kann vielmehr, wenn es ein Erinnerungsbild ist, seinen Gegenstand ebenso treu darstellen, wie die Wahrnehmung, aus der es herstammt, und wenn man andererseits annimmt, unsere

Wahrnehmungen haben gar keine Aehnlichkeit mit den Dingen, auf welche sie sich beziehen, sondern sie seien blosse Zeichen ihres Daseins und gewisser Beziehungen, in denen sie zu einander und zu uns stehen, braucht man desshalb den Unterschied der Wahrnehmungen von denjenigen Vorstellungen nicht aufzugeben, die ein Erzeugniss der reproduktiven oder der produktiven Phantasie sind. Das wesentliche Merkmal, wodurch sich jene von diesen unterscheiden, liegt vielmehr darin, dass die Wahrnehmungen sich auf Dinge beziehen, die uns sinnlich gegenwärtig sind. Diese ihre Gegenwart können wir aber nur daran erkennen, dass sie vermittelst unserer Sinne auf uns einwirken. Wenn wir daher unsere Wahrnehmungen auf Dinge ausser uns beziehen, so heisst diess: sie scheinen uns durch die Einwirkung dieser Dinge hervorgerufen zu sein; wir glauben einen Gegenstand desshalb zu sehen, weil sein Bild unser Auge, einen Ton desshalb zu vernehmen, weil sein Bild unser Ohr trifft, unser Glaube an das Dasein der Aussenwelt gründet sich auf die Einwirkungen, die wir von ihnen zu erfahren glauben. Dass aber ein Vorgang in uns die Wirkung einer bestimmten Ursache sei, lässt sich, wie jeder Causalzusammenhang, nicht unmittelbar durch die Wahrnehmung als solche, sondern nur durch das Denken erkennen; und dieses Denken ist näher (wie schon S. 232. 240 bemerkt wurde) ein Schliessen, denn unter einem Schluss verstehen wir die Ableitung eines Urtheils aus anderen [24]), und eine solche Ableitung findet überall statt, wo von einer Thatsache zu ihrer Ursache fortgegangen wird: die Annahme einer bestimmten Ursache oder eines bestimmten Causalzusammenhangs wird dadurch gewonnen, dass ein uns in der Erfahrung gegebener Thatbestand unter das allgemeine Gesetz subsumirt wird, vermöge dessen wir für jedes Geschehen eine entsprechende Ursache voraussetzen, also durch eine Folgerung, einen Schluss oder eine Schlussreihe [25]). Werden nun hiebei die einzelnen Schritte, durch die unser Denken zu seinem Ergebniss gelangt ist, von uns selbst deutlich unterschieden, so ist unser Schliessen ein bewusstes: unsere Schlüsse legen sich in die Urtheile, aus denen sie bestehen, in ihre Prämissen und

Schlussätze auseinander, und in Folge davon kommt uns jedes dieser Urtheile für sich, als ein eigener Denkakt, zum Bewusstsein. Aber die gleiche Denkthätigkeit, welche in diesem Fall mit bewusster Unterscheidung ihrer einzelnen Bestandtheile vollzogen wird, lässt sich auch ohne diese Unterscheidung vollziehen, und sie wird ursprünglich, und auch jetzt noch weit in den meisten Fällen, ohne sie vollzogen. Wie die Menschheit unendlich lange gesprochen hat, ohne die einzelnen Laute, durch deren Verbindung die Wörter gebildet werden, zu unterscheiden und durch diese Unterscheidung eine Buchstabenschrift möglich zu machen, und wie wir alle, so bekannt diese Unterscheidung uns ist, doch beim Sprechen nicht ausdrücklich auf sie zu reflektiren pflegen, so geht es auch beim Denken. Man hat unendlich lange Zeit den vielseitigsten Gebrauch von ihm gemacht, um sich in der objektiven Welt zurechtzufinden, ehe jemand auf den Gedanken kam, die Denkthätigkeit selbst zu untersuchen und in ihre Bestandtheile zu zerlegen; und auch bei ihrem praktischen Gebrauch richtet sich die Aufmerksamkeit in der Regel viel zu ausschliesslich auf die Ergebnisse, die durch denselben erreicht werden sollen, um bei den einzelnen hiefür erforderlichen Denkakten zu verweilen. Je geläufiger uns vielmehr eine Verfahrungsweise ist, je ungehemmter eine Gedankenreihe abläuft, um so weniger pflegen die einzelnen Zwischenglieder zwischen ihrem Ausgangspunkt und ihrem Ziel uns zum Bewusstsein zu kommen, um so leichter gewinnt es den Anschein, als ob dieses mit jenem unmittelbar gegeben sei. Erst wenn das Ergebniss uns in Schwierigkeiten verwickelt, sehen wir uns genöthigt, den Weg, der uns zu ihm geführt hat, zu prüfen und unsern Gang so zu wiederholen, dass wir ihn Schritt für Schritt mit unserem Bewusstsein begleiten; ähnlich wie wir auf einem Pfade, den wir zu kennen glauben, ohne vieles Besinnen weiter gehen und auf die Merkzeichen des richtigen Weges erst dann ausdrücklich achten, wenn uns der Zweifel aufsteigt, ob wir nicht auf dem falschen seien. Man darf daher nicht voraussetzen, dass Denkthätigkeiten, die uns nicht als solche zum Bewusstsein gekommen sind, auch nicht stattgefunden haben können; den einleuchtenden Beweis

des Gegentheils liefern die zahlreichen Fälle, in denen wir solches unmittelbar wahrzunehmen glauben, was theils gar nicht stattfindet, theils wenigstens nicht Gegenstand der Wahrnehmung sein kann[26]). Das Bewusstsein ist nicht der Grund unserer Geistesthätigkeiten, sondern eine unter bestimmten Bedingungen eintretende Folge derselben. Jeder innere Vorgang nöthigt uns um so mehr, auf ihn zu achten, und er ruft um so mehr eine Vorstellung seiner selbst hervor, d. h. er kommt uns um so deutlicher zum Bewusstsein, je stärker er sich durch seine Qualität oder seine Intensität von den ihm vorangehenden und nachfolgenden psychischen Vorgängen unterscheidet; er bleibt um so vollständiger unter der Schwelle des Bewusstseins, und verschmilzt mit andern um so mehr zu Einem Bilde, je weniger er selbst, in Folge seiner Schwäche, unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, und je mehr die andern durch ihre Stärke sie von ihm ablenken; auf dem letzteren Grunde beruht es z. B., dass man sich nach einer heftigen Gemüthsbewegung über das einzelne des Hergangs, der sich während derselben in dem eigenen Geiste vollzog, über die Vorstellungen und Motive, unter deren Einfluss man gehandelt hat, keine genauere Rechenschaft zu geben weiss. Nicht anders verhält es sich auch mit unserer Denkthätigkeit. Auch sie kommt uns nur theilweise und in sehr verschiedenen Graden der Deutlichkeit zum Bewusstsein. Will man nun von Urtheilen, Schlüssen u. s. f. nur da reden, wo diese Denkakte mit deutlichem Bewusstsein vollzogen werden, so müsste man andere Bezeichnungen für die zahlreichen Fälle suchen, in denen wir die uns in der äusseren und inneren Wahrnehmung gegebenen Stoffe denkend bearbeiten, ohne uns dessen bewusst zu sein; einfacher und richtiger erscheint es aber, zwischen einer bewussten und einer unbewussten Bildung von Begriffen und Urtheilen, bewussten und unbewussten Schlüssen zu unterscheiden. Folgen wir nun dieser Ausdrucksweise, so wird ohne Bedenken zu sagen sein, dass es unbewusste Schlüsse seien, durch die uns die Vorstellung der Dinge aus den Wahrnehmungen entsteht und sich mit denselben so fest verknüpft, dass wir beide für gewöhnlich gar nicht mehr unterscheiden und die Dinge als

solche wahrzunehmen glauben. Denn wenn die Wahrnehmungen anerkanntermassen nur Vorgänge in uns sind, von denen wir voraussetzen, sie seien durch Gegenstände ausser uns hervorgerufen, so lässt sich schlechterdings nicht einsehen, auf welchem anderen Wege wir zu dieser Voraussetzung gekommen sein könnten, als durch einen Schluss von der Wirkung auf die Ursache. Wir finden diese Empfindungen und Wahrnehmungsbilder in uns vor, und die Natur unseres Denkens nöthigt uns, nach ihrer Ursache zu fragen[27]). Diese Ursache können wir aber nicht in uns selbst suchen, weil sich unsere Wahrnehmungen in ihrem Vorkommen wie in ihrem Inhalt als etwas darstellen, das von unserer eigenen Thätigkeit nicht abhängt, weil sie uns nicht blos unwillkürlich entstehen, sondern sich uns oft auch gewaltsam und gegen unseren Willen aufdrängen und uns Unlustgefühle verursachen, die wir vermeiden würden, wenn wir könnten. Dadurch sind wir genöthigt, die Ursachen unserer Empfindungen und Wahrnehmungen in Dinge zu verlegen, die von uns selbst verschieden sind und ein eigenes, von unserer Vorstellung unabhängiges Dasein haben. Der so gebildete Begriff eines Gegenständlichen ausser uns erhält dann seine nähere Bestimmtheit durch die Empfindungen, die wir von ihm herleiten. Wir nehmen ebenso viele Dinge an, als sich uns von einander verschiedene Bilder zeigen; wir lassen sie einen bestimmten Raum ausfüllen, weil sie uns das Eindringen in diesen Raum verwehren; wir schreiben ihnen bestimmte Eigenschaften, Gestalt, Farbe, Temperatur, Geschmack, Geruch, Klang u. s. f. zu, weil die Bilder derselben ohne unser eigenes Zuthun von ihnen auf uns übergegangen zu sein scheinen. Wir betrachten endlich diese Eigenschaften in dem Fall als ihre constanten und unveränderlichen Merkmale, wenn wir sie an einer bestimmten Stelle im Raume regelmässig auf eine bestimmte Weise verbunden finden. Dieses Bild der Dinge erhalten wir aber nur nach und nach; es vervollständigt, ändert und berichtigt sich fortwährend durch die Wahrnehmungen, die wir von ihnen herleiten, und namentlich durch die Erfahrungen, die wir bei dem Versuche machen, auf sie einzuwirken, uns gegen ihre Wirkungen

zu schützen, oder dieselben für unsere Zwecke zu benützen. Und diese ganze Objektivirung unserer Empfindungen erfolgt ursprünglich schon desshalb ganz unbewusst, weil die Wahrnehmung der Aussenwelt und die Bildung der auf sie bezüglichen Vorstellungen der Beobachtung unserer eigenen Geistesthätigkeiten der Zeit nach um vieles vorangeht. Wir sagen uns nicht: „ich finde diese Empfindungen in mir vor; diess muss seinen Grund haben; in mir selbst kann dieser Grund nicht liegen, also muss ich ihn in Dingen ausser mir suchen, und wenn diese die Ursachen dieser bestimmten Empfindungen sein sollen, müssen sie selbst so und so beschaffen sein“ u. s. w.; — wir sagen uns alles diess nicht, sondern wir finden gewisse Empfindungen und Bilder thatsächlich in uns vor, fühlen uns so oder so bestimmt, und durch ein in der Natur unseres Denkens begründetes Gesetz, nicht durch die Vorstellung dieses Gesetzes in der Form einer Regel oder eines Grundsatzes, sind wir genöthigt, die Ursache jener Bewusstseinserscheinungen zu suchen und sie in der angegebenen Weise zu bestimmen. Gerade weil dieser Hergang ein so unbewusster, und weil uns sein Ergebniss mit dieser psychologischen Nothwendigkeit vorgezeichnet ist, erscheinen uns die Dinge ausser uns mit allen ihren Eigenschaften als etwas unmittelbar in der Wahrnehmung als solcher gegebenes, und wir können uns diesem Schein thatsächlich auch dann nicht entziehen, wenn wir ihn theoretisch mit vollkommener Deutlichkeit als solchen erkannt haben. Mag ein Physiolog noch so klar einsehen, dass die Farbenempfindungen erst durch die Einwirkung der Lichtstrahlen auf unsere Netzhaut entstehen, dass daher die Körper, die wir sehen, zwar die Eigenschaft haben können, gewisse Lichtstrahlen durchzulassen oder zu reflektiren, an sich selbst aber nothwendig farblos sind: beim Gebrauch seiner Augen kann er doch nicht anders, als die Wiese grün und den Himmel blau sehen; und möchte ein Philosoph noch so fest von der Wahrheit des Berkeley'schen Satzes überzeugt sein, dass die Körper nur in der Vorstellung existiren: sie würden sich seinem Gesicht und seinem Tastsinn trotzdem gerade so gut als raumerfüllende Massen darstellen,

wie uns andern. Aber so gewiss diese Thatsache beweist, dass diejenige Vorstellung von der Aussenwelt, die jedem Menschen natürlich und unvermeidlich ist, nicht mit bewusster Reflexion gebildet wird oder gebildet wurde, so wenig kann sie doch als Beweis für die Behauptung benützt werden, unser Denken sei bei ihrer Bildung überhaupt nicht betheiligt. Da diese vielmehr, wie wir gesehen haben, nur durch den Fortgang von der Wahrnehmung zu Gegenständen, die nicht unmittelbar in die Wahrnehmung eintreten, und dieser Fortgang nur durch einen Schluss von der Wirkung auf die Ursache möglich war, wird man Helmholtz Recht geben müssen, wenn er sie auf unbewusst vollführte Schlüsse zurückführt[28]); und wenn dieser Satz gerade unter seinen naturwissenschaftlichen Fachgenossen vielen zunächst paradox erschien, wird man sich diess nur daraus zu erklären haben, dass sie mit den philosophischen Untersuchungen über die vorliegende Frage nicht genauer bekannt waren[29]).

Will man nun die Richtigkeit jenes Schlusses prüfen, so muss zunächst untersucht werden, ob wir überhaupt ein Recht haben, unsere Wahrnehmungen von anderen Ursachen herzuleiten als uns selbst und unserer eigenen Geistesthätigkeit. Gegeben sind sie uns nur in unserem Bewusstsein, als innere Vorgänge, wir können daher ihren nächsten und unmittelbaren Grund nur in unserer Vorstellungsthätigkeit suchen. Woher wissen wir nun, dass diese ihrerseits wieder an weitere, ausser uns selbst liegende Bedingungen geknüpft ist, dass der entferntere Grund unserer Wahrnehmungen (denn nur um diesen kann es sich hier handeln) ausser uns liegt? Warum könnte es sich nicht mit ihnen ebenso verhalten, wie mit den Träumen, in denen wir ja gleichfalls Dinge und Personen wahrzunehmen und mit ihnen zu verkehren glauben, während sie doch nur Produkte unserer Einbildungskraft sind; so dass demnach unser Leben nichts anderes wäre, als ein Traum[30])? Die Antwort auf diese Frage lässt sich auf einem doppelten Wege finden: direkt, indem man untersucht, ob unsere Wahrnehmungen Merkmale enthalten, durch die wir genöthigt sind, sie von äusseren Ursachen herzuleiten; indirekt, indem man diejenigen Ansichten, welche das Recht zu dieser Ableitung

bestreiten, auf ihre Haltbarkeit prüft [31]). Ich beginne mit der letzteren Untersuchung.

Gesetzt, die Annahme einer Aussenwelt beruhte auf einer ähnlichen Täuschung, wie etwa der Glaube an die Wirklichkeit der Dinge, die uns im Traum erscheinen, so könnten wir den Grund dieser Täuschung nur in uns selbst suchen, die Erscheinung der Aussenwelt nur für ein Erzeugniss unseres eigenen Geistes, unseres eigenen Ich, erklären. Selbst die Vermuthung, dass diese Erscheinung durch eine Einwirkung der Gottheit oder irgend welcher anderen geistigen Wesen in uns hervorgerufen werde, — an sich selbst, wie wir finden werden, unhaltbar genug — führt sie ja doch gleichfalls auf eine äussere, von uns selbst verschiedene Ursache zurück, und nur über die Natur dieser Ursache stellt sie eine von der gewöhnlichen abweichende Ansicht auf. Es war daher durchaus folgerichtig, wenn Fichte, nachdem er die Verneinung der Dinge-an-sich als die Consequenz der Kant'schen Kritik erkannt hatte, die ganze objektive Welt zu einem blossen Erzeugniss des Ich machte und auch den Begriff der Gottheit, des obersten aller Noumenen, in den der moralischen Weltordnung auflöste, die ihrerseits nichts anderes als ein Ausdruck für die Uebereinstimmung des Ich mit sich selbst, für die Gesetzmässigkeit seiner Entwicklung ist. Wie einseitig jene Consequenz auch sein mag: dass Fichte den Muth gehabt hat, sie zu ziehen, und dadurch die Frage, die Kant in Anregung gebracht hatte, klar und scharf zu stellen, ist sein wesentliches Verdienst.

Seine Antwort auf diese Frage war aber freilich durchaus unhaltbar, wie sich diess auch sofort an der weiteren Entwicklung seines Systems, sowohl bei ihm selbst als bei Schelling, gezeigt hat [32]). Wenn man sagt, die Aussenwelt sei nur ein Erzeugniss des Ich, so kann man unter diesem Ich entweder das selbstbewusste Einzelwesen, das „empirische Ich" verstehen, oder das, was allen einzelnen Ich als ihr gemeinsames Wesen zu Grunde liegt, das reine oder „absolute" Ich [33]). In dem ersteren Fall müsste der, welcher jene Behauptung aufstellt, nun freilich der Meinung sein, er selbst sei das einzige reale Wesen, das existire, denn alle andern wären ja nur in seinem Bewusstsein vorhanden;

und diese Vorstellung ist so abenteuerlich, dass man allerdings zweifeln kann, ob jemals ein vernünftiger Mensch sie ernstlich gehegt hat. Aber weit entfernt, dass sie, wie Schopenhauer meint (s. o: S. 243), durch Beweise nicht widerlegt werden kann, widerlegt sie sich vielmehr durch einige ziemlich einfache Erwägungen[34]). Denn unter unserem Ich lässt sich auf diesem Standpunkt, da auch unserem eigenen Leib schon nur eine ideale Existenz in unserer Vorstellung zukommen soll, nichts anderes verstehen, als das Subjekt der Thätigkeiten und Zustände, die unser Selbstbewusstsein uns theils als gegenwärtige theils als vergangene und blos noch in der Erinnerung fortdauernde zeigt. Nun umfasst aber unsere Erinnerung nur einen Zeitraum von wenigen Jahren und auch diesen nur mit bedeutenden Unterbrechungen. Diess ist vollkommen begreiflich, wenn wir nur Theile einer Welt sind, durch deren Einwirkung unser persönliches Dasein hervorgerufen wurde; es ist durchaus unerklärlich, wenn unser eigenes Ich das einzige reale Wesen ist. Denn als solches müsste dieses von aller Ewigkeit her existirt haben, da es doch unmöglich grundlos aus dem Nichts entsprungen sein kann; dass aber diese Existenz bis zum Beginn unseres Selbstbewusstseins eine bewusstlose gewesen sein sollte, um dann erst eine bewusste zu werden, ist eine Vorstellung, die sich selbst aufhebt, da es nie einen Zeitpunkt gegeben haben könnte, in dem ein *ewiges* Wesen den Uebergang vom bewusstlosen Dasein zum bewussten nicht schon gemacht haben müsste, wenn es überhaupt in seiner Natur lag, ihn irgend einmal zu machen[35]). Wie ferner unser persönliches Leben hinsichtlich seiner Dauer in enge Grenzen eingeschlossen ist, so ist es diess nicht minder hinsichtlich seines Umfangs. Ich bin mir meiner als Ich nur bewusst, indem ich mich von anderem, das nicht zu meinem Ich gehört, unterscheide; mit diesem Unterschied würde auch mein Selbstbewusstsein verschwinden, und wenn ich den Versuch mache, alles, was sich mir als ein gegenständliches darstellt, in dasselbe mit aufzunehmen, es als einen Theil meiner selbst zu denken, überzeuge ich mich sofort, dass diess unmöglich ist, weil mein Ich in's unbestimmte und unfassbare

zerfliesst, wenn es nicht mehr gegen ein Nichtich abgegrenzt ist; wer sich z. B. im Ernst vorstellen sollte, dass nicht ein Anderer mit ihm rede, ihm eine Neuigkeit mittheile, seine Ansicht bestreite u. s. w., sondern dass er selbst alles diess in der Maske des Anderen thue, dessen würde sich eine solche Verwirrung, ein solcher Schwindel bemächtigen, dass dieser Zustand, wenn er habituell würde, in Verrücktheit übergienge. Und mit unserem Selbstbewusstsein ist auch unsere individuelle Existenz ohne das Nichtich undenkbar. Das einzelne, empirische Ich findet sich beschränkt und bedingt durch seinen Leib, und diesen selbst abhängig von allen den Dingen, die theils fördernd, als Mittel zur Erhaltung unseres Lebens und zur Ausführung unseres Willens, theils hemmend und störend auf unsere Zustände einwirken. Möchte man nun auch noch so fest überzeugt sein, dass diesen Dingen die äussere Existenz, in der sie sich uns darstellen, in Wahrheit nicht zukomme, dass sie nur Erscheinungen eines Geistigen seien, so ist doch unläugbar, dass sie eine Bedingung unseres Selbstbewusstseins und unseres persönlichen Lebens sind, ohne welche diese gar nicht entstehen und bestehen können, dass sie daher nicht ihrerseits von demjenigen Ich hervorgebracht sein können, das durch sie erst möglich wird. Wenn man gemeint hat, unser scheinbar waches Leben könnte möglicherweise auch nichts anderes sein, als ein folgerichtig verlaufender Traum, und so unglaublich uns diese Vorstellung scheinen möge, so lasse sie sich doch wissenschaftlich nicht widerlegen (vgl. Anm. 30), so hat man sich durch eine halbe Analogie täuschen lassen. Die Erzeugnisse unserer Phantasie erscheinen uns im Traume nur desshalb als reale Dinge und Personen, weil wir uns im Wachen gewöhnt haben, die Bilder, welche sich uns unwillkürlich aufdrängen, auf Gegenstände ausser uns zu beziehen und diese Gegenstände von uns selbst zu unterscheiden: dieser Schein setzt die Entwicklung des Selbstbewusstseins schon voraus. Dagegen ist diese ihrerseits, und es ist ebendamit das „empirische Ich“, die Einzelpersönlichkeit, in ihrem Dasein und ihrer Entstehung durch die Objekte, das „Nichtich“ bedingt; diese müssen ihr daher entweder zeitlich vorangehen, oder sie müssen zugleich

mit ihr aus einem Dritten als ihrem gemeinsamen Grund entspringen, keinenfalls aber können sie als Erzeugnisse dessen betrachtet werden, was selbst erst durch sie möglich gemacht wird.

Will man nun aber jenen gemeinsamen Grund des Subjektiven und Objektiven gleichfalls „Ich" nennen, indem man ihn als das reine oder absolute Ich von dem empirischen unterscheidet, so hat man dazu kein Recht. Das Ich ist uns lediglich in unserem Selbstbewusstsein gegeben, und hier nur im Unterschied gegen die Objekte, als durch sie begrenzt und bedingt. Das Wesen, welches diesem Gegensatz vorangeht und ihn erst hervorbringt, kann unmöglich mit dem einen Glied desselben identisch, Ich oder Subjekt sein, sondern es muss sich zu beiden gleich verhalten, denn wenn es Ich wäre, hätte es, wie jedes Ich, das Nichtich zur Voraussetzung, könnte also nicht das ihm vorangehende, nicht sein Grund sein. Wenn andererseits das Ich und das Nichtich aus diesem Grunde mit gleicher Nothwendigkeit hervorgehen, so haben auch beide die gleiche Realität; und diess wird nur um so deutlicher, wenn man mit Fichte annimmt, das Nichtich sei nur desshalb nothwendig, weil das Ich nicht zum Selbstbewusstsein gelangen konnte, ohne sich an dem Nichtich eine Schranke zu setzen; denn der Wirkung kann doch nicht mehr Realität zukommen, als der Bedingung, an die sie geknüpft ist; wenn daher das Selbstbewusstsein des Ich durch das Nichtich bedingt ist, so ist dieses ebenso real, wie jenes.

Was sich uns hier auf indirektem Weg ergeben hat, die Nothwendigkeit, unsere Wahrnehmungen auf Ursachen zurückzuführen, die von uns selbst verschieden und insofern ausser uns sind[36]), das lässt sich auch direkt an der Beschaffenheit unserer Wahrnehmungen nachweisen. Sind auch nicht alle die Merkmale entscheidend, deren wir uns in der Regel bedienen, um die Objektivität unserer Wahrnehmungen und ihren Unterschied von blossen Einbildungen festzustellen, so leistet uns doch ein Theil derselben nicht allein für das tägliche Leben sondern auch für die wissenschaftliche Untersuchung diesen Dienst. Die grössere Lebhaftigkeit und Anschaulichkeit, welche die Wahrnehmungen vor den blossen Phantasiebildern voraus haben, die

Unwiderstehlichkeit ihres Auftretens, durch welche sie uns die Anerkennung ihrer Objektivität abnöthigen, ist schliesslich doch nur ein Gradunterschied, der einen ganz verschiedenen Ursprung und Charakter beider um so weniger beweisen könnte, da er ein durchaus fliessender, durch unbestimmt viele Uebergangsformen ausgefüllt ist: im Traum erhalten blosse Phantasiebilder den Schein der Realität, der sich selbst nach dem Erwachen oft eine Zeit lang erhält, und wenn wir den Dingen oder unserem eigenen Thun geringe Aufmerksamkeit schenken, empfangen wir von beiden so schwache und flüchtige Eindrücke, dass wir nicht selten erst durch längeres Besinnen darüber in's reine kommen, ob wir etwas wirklich gesehen, gehört oder gethan, oder ob wir nur lebhaft daran gedacht haben. Viel mehr beweist die (S. 248 berührte) Dauerhaftigkeit der Wahrnehmungsbilder und der auf ihr beruhende Zusammenhang der Erfahrung. Unter den Bildern, welche unsere Vorstellungswelt erfüllen, ist eines, das unseres Leibes, mit unserem Selbstbewusstsein so verwachsen, dass wir unser Ich immer nur in diesem Leibe vorfinden, und alle die Zustände, in denen er uns erscheint, in Gefühlen der Lust und der Unlust als unsere eigenen empfinden. Zu diesem Leibe scheinen uns ferner andere körperliche Gegenstände in einem solchen Verhältniss zu stehen, dass auf gewisse Vorgänge in denjenigen Theilen unseres Leibes, die wir unsere Sinnesorgane nennen, die Wahrnehmung jener Gegenstände, auf den Versuch, mittelst unseres Leibes auf die letzteren einzuwirken, theils gewisse Veränderungen ihres Zustandes, theils auch solche unseres eigenen Zustandes folgen, die sich uns als eine Rückwirkung der Dinge darstellen; und dieses ganze Verhältniss ist ein durchaus gesetzmässiges und sich gleich bleibendes: die Gegenstände, die wir wahrzunehmen glauben, zeigen sich uns bei wiederholter Beobachtung theils unverändert, theils unterliegen sie zwar gewissen Veränderungen, aber diese selbst gehen nach so festen Gesetzen vor sich, dass unter den gleichen Bedingungen immer die gleichen Erfolge eintreten. Neben dieser Klasse von Vorstellungen gehen aber zwei andere her. Die eine von diesen, die uns hier nicht weiter angeht, umfasst diejenigen Vorstellungen,

von denen wir uns bewusst sind, dass wir sie selbst gebildet haben, und von denen wir desshalb nicht annehmen, dass ihnen Dinge ausser uns entsprechen, wie die allgemeinen Begriffe und die Erzeugnisse der wissentlich dichtenden Phantasie; die andere die anscheinenden Wahrnehmungsbilder, die aber weder unter einander noch mit den zuerst besprochenen in einem solchen Verhältniss stehen, dass sie sich mit ihnen zu einem nach festen Gesetzen geordneten Ganzen verknüpfen lassen: die Traumbilder, die Hallucinationen, die auf Sinnestäuschungen beruhenden Vorstellungen, die Einbildungen der Verrückten. Die Eigenthümlichkeit und den Unterschied dieser zwei Arten von anscheinenden Wahrnehmungen pflegen wir uns nun durch die Voraussetzung zu erklären, dass eben nur die ersten wirkliche Wahrnehmungen seien, die andern blosse Einbildungen; d. h. dass wir einen Leib haben, dass dieser Leib mit andern Körpern in einem gesetzmässig geordneten Verhältniss gegenseitiger Einwirkung stehe, und dass unsere Wahrnehmungen nach bestimmten Gesetzen aus der Einwirkung der Aussenwelt auf unsere Sinnesorgane hervorgehen, während die blossen Einbildungen nicht durch Einwirkungen dieser Art hervorgerufen, sondern von unserer Phantasie allein, wenn auch vielleicht unter dem Einfluss körperlicher Zustände, erzeugt, und nur irrthümlich für Wahrnehmungen gehalten werden. Diese Annahme stimmt auch mit dem Thatbestand vollkommen überein und macht ihn in jeder Beziehung verständlich. Wer dagegen behaupten wollte, die sinnlichen Objekte seien nichts weiter als von ihm selbst erzeugte Bilder, der würde zu einem seltsamen Erklärungsversuch greifen müssen. Sein Leben, müsste er annehmen, bestehe in einer doppelten Reihe von Träumen. Die eine von diesen entwickle sich so folgerichtig, dass auf jede Erscheinung, die sie ihm vorspiegelt, und ebenso auf jede Thätigkeit, die er selbst auszuüben glaubt, alle die weiteren Erscheinungen folgen, die darauf folgen müssten, wenn jene Erscheinungen und Thätigkeiten einer nach festen Gesetzen geordneten Welt angehörten: dass er also z. B., wenn es ihm träumt, er habe lange nicht gegessen, das Gefühl des Hungers, wenn er zu speisen glaubt, das der Sättigung hat, dass er in

Folge einer vermeintlichen Verletzung sich an's Bett gefesselt, ärztlich behandelt, allmählich genesend erscheint, dass die Personen, die ihm im Traum erscheinen, auf seine Reden und Handlungen genau so reagiren, wie es wirkliche Menschen thun würden, und er von ihren vermeintlichen Reden und Handlungen die gleichen Folgen empfindet, die er in der Wirklichkeit von ihnen empfinden würde. Neben diesen folgerichtig verknüpften Träumen müsste man aber auf diesem Standpunkt eine zweite Klasse von Träumen annehmen, die sich bald in längeren bald in kürzeren Zwischenräumen und bald für längere bald für kürzere Zeit zwischen jene einschieben, und sich von ihnen dadurch unterscheiden, dass sie der Regelmässigkeit ermangeln, durch welche die andern sich auszeichnen. Wenn ich zu einem von mir wahrgenommenen Gegenstand nach längerer Zeit zurückkehre, finde ich ihn in demselben Zustand, in dem ich ihn in dem gleichen Zeitpunkt bei ununterbrochener Beobachtung finden würde; wenn ich eine längere Reihe erfahrungsmässiger Thatsachen verfolge, zeigen sie sich alle durch einen unserer sonstigen Erfahrung entsprechenden Causalzusammenhang verbunden. In unsern Träumen und Phantasiespielen dagegen reisst dieser Zusammenhang ab: die Erscheinungen reihen sich lediglich nach dem subjektiven, psychologischen Gesetz der Ideenassociation an einander; die unmöglichsten, in der Wahrnehmung niemals vorkommenden, mit den Gesetzen des objektiven Geschehens unvereinbarsten Uebergänge und Verknüpfungen treten ein; wir befinden uns in einer Welt, welche als objektiv existirend gedacht nicht blos in die von uns wahrgenommene sich nicht einfügen und sich nicht mit ihr vertragen, sondern auch an sich selbst das Bild einer vollständigen Regellosigkeit darbieten würde[37]). Woher nun dieser Unterschied der beiden uns gegebenen Welten, der Erfahrungswelt und der Phantasiewelt, wenn doch beide gleichsehr und gleich ausschliesslich aus unserem eigenen Ich als ihrem einzigen Grund entspringen? Auf *diese* Frage hat die Theorie, mit der wir uns beschäftigen, keine Antwort: sie bleibt bei der Thatsache stehen, zu ihrer Erklärung macht sie keinen Versuch. Gerade nur diese Erklärung ist es

aber, um die es sich bei der Frage nach der Realität der Aussenwelt handelt: die Ursache derjenigen Bewusstseinserscheinungen, die wir Wahrnehmungen nennen, soll in einer den Thatsachen entsprechenden Weise bestimmt werden. Die Annahme, dass dieselben unter äusseren Einwirkungen in uns entstehen, leistet diess in untadelhafter Weise, die entgegengesetzte, dass sie von uns allein ohne diese Bedingung hervorgebracht werden, leistet es in keiner Weise: die Entscheidung zwischen beiden kann nicht zweifelhaft sein.

Ebenso entscheidend ist aber auch eine weitere Erwägung. Wenn wir unsere Wahrnehmungen desshalb auf äussere Gegenstände beziehen, weil wir uns einer eigenen Thätigkeit, durch die wir sie erzeugt hätten, nicht bewusst sind, so kann uns dieses Merkmal zwar im einzelnen Fall irreführen, und es thut diess wirklich nicht blos in den Träumen, sondern nach einer Seite hin auch bei unsern Wahrnehmungen, sofern es uns verleitet, diese für etwas unmittelbar gegebenes zu halten und die subjektiven Thätigkeiten, durch die sie zu Stande kommen, zu übersehen. Aber trotzdem ist es richtig, dass sie aus unserer eigenen Thätigkeit allein sich nicht erklären lassen. Denn diese besteht immer nur in der Bearbeitung eines bestimmten Vorstellungsstoffes; den Inhalt, den sie zu Empfindungen, Anschauungen und Gedanken verarbeitet, kann sie nicht schöpferisch aus sich erzeugen, sondern nur als einen ihr gegebenen aufnehmen. Unsere Traum- und Phantasiebilder setzen sich aus Elementen zusammen, die uns in unsern Wahrnehmungen gegeben sind; diese selbst aber müssten, wenn sie nicht durch äussere Einwirkungen hervorgerufen würden, nicht blos ihrer Form, sondern auch ihrem Inhalt nach aus uns selbst entspringen, dieser Inhalt müsste also vom Anfang unseres Daseins an in uns liegen; eine Annahme, die zwar in Betreff der Ideen schon Plato aufgestellt, die aber erst Leibniz (vgl. S. 234 f.) auf unsere Wahrnehmungen ausgedehnt hat. Allein dieser Annahme steht einmal der Umstand entgegen, dass wir keinen Vorstellungsinhalt anders als durch unsere Vorstellungsthätigkeit in uns aufnehmen können; dass daher ein uns angeborener Vorstellungsinhalt eine

Vorstellungsthätigkeit voraussetzen würde, die dem Anfang unseres Daseins vorangienge; und der einzige Weg, auf dem man sich dieser Schwierigkeit entziehen könnte, die platonische Annahme einer persönlichen Präexistenz unseres Geistes, scheitert ausser allem andern schon daran, dass wir unmöglich aus jenem früheren Dasein einen für das ganze jetzige ausreichenden Schatz von Erinnerungen mitbringen könnten, ohne uns doch unserer früheren Existenz selbst jemals zu erinnern. Wenn ferner, zweitens, angeborene Begriffe desshalb nicht angenommen werden können, weil wir einerseits von nichts einen Begriff haben, wovon uns jede Erfahrung fehlt, andererseits alle unsere Begriffe die Spuren der Erfahrungen, aus denen sie hervorgegangen sind, deutlich an sich tragen, wenn daher unsere Denkthätigkeit auf die Bearbeitung gegebener Stoffe beschränkt ist, so gilt das gleiche von der Wahrnehmung. Auch bei ihr besteht unsere eigene Thätigkeit nicht in der Hervorbringung eines selbsterzeugten, sondern in der Aufnahme und Verarbeitung eines uns gegebenen Inhalts; und werden wir auch die Empfindungen, aus denen unsere Wahrnehmungen gebildet werden, nicht für eine einfache Uebertragung körperlicher Bewegungen in die Seele, sondern für psychische Reaktionen gegen äussere Reize zu halten haben[38]), so müssen uns doch immer Reize von einer bestimmten Qualität, Stärke und Dauer gegeben sein, wenn uns gerade diese Empfindungen entstehen sollen. Es zeigt sich diess am deutlichsten in den Fällen, in denen unsere Wahrnehmung uns etwas für uns so neues bringt, dass sich die Vorstellung desselben aus dem ganzen bisherigen Inhalt unseres Bewusstseins nicht erklären lässt. Wer die Dinge und Vorgänge, die unsere Sinne uns zeigen, ebensogut wie die Traumerscheinungen für blosse Geschöpfe unserer Phantasie hielte, der müsste sich doch die Frage vorlegen, woher diese die Stoffe genommen haben könnte, aus denen sie jene Geschöpfe bildete; und da würde er bei einiger Aufmerksamkeit bald finden, dass unter dem, was wir wahrnehmen, zahllose Dinge sind, die uns nur von aussen gegeben, nicht von uns selbst erzeugt sein können. Wer z. B. mit einer neuen Erfindung, wie das Schiesspulver

oder die Buchdruckerkunst oder die Dampfmaschine oder der elektrische Telegraph, bekannt gemacht wird, dem tritt in diesem Gegenstand und seinen Wirkungen etwas entgegen, was er nicht allein nie gesehen hat, sondern was ihm in der Regel zunächst auch vollkommen unverständlich ist, was ihm so wenig im Traum wie im Wachen einfallen konnte, weil ihm die Kenntnisse fehlten, ohne die es unmöglich war darauf zu kommen. Wer eine fremde Sprache erlernt, der kann dieses zusammengesetzte System von Lautzeichen, welches ihm bis dahin unbekannt war, unmöglich selbst erfunden und nur geträumt haben, dass ihm dasselbe von einem Lehrer oder durch Bücher mitgetheilt werde, denn träumen können wir nur solches, von dem uns wenigstens die Elemente schon bekannt sind. Wer eine Naturerscheinung wahrnimmt, von der er bisher gar keine Ahnung gehabt hat, wie das Kind, wenn es zum erstenmal ein Gewitter beobachtet, von dem ist es undenkbar, dass er das Bild dieser Naturerscheinung selbst erfunden habe. Nicht anders verhält es sich aber mit allen unsern Wahrnehmungen: jede von ihnen ist nothwendig irgend einmal zuerst aufgetreten und hat uns bei diesem ihrem ersten Vorkommen eine Vorstellung geliefert, die uns neu war und nicht aus uns selbst geschöpft sein konnte; nur dass wir bei dem allmählichen Anwachsen unseres Vorstellungsvorraths uns nur in den wenigsten Fällen erinnern, wann und unter welchen Umständen uns etwas zum erstenmal bekannt geworden ist. Aber auch solche Wahrnehmungsbilder, welche uns nichts absolut neues bringen, beweisen in zahllosen Fällen durch den Zeitpunkt und die Art ihres Auftretens, dass sie nicht Erzeugnisse unserer Phantasie sind. Wenn unser Vorstellungsverlauf durch Eindrücke, die mit ihm in gar keinem Zusammenhang stehen, unterbrochen und gestört wird, wenn jemand z. B., während er in eine Rechnung vertieft ist, plötzlich durch einen Hülferuf oder einen Feuerlärm daraus aufgeschreckt wird, während er in lebhafter Unterhaltung bei Tische sitzt, plötzlich den Kronleuchter von der Decke fallen, oder in Folge eines Erdstosses Möbel und Wände schwanken sieht, und wenn sein Geisteszustand von der Art ist, dass wir keinen Grund haben, Hallucinationen

bei ihm vorauszusetzen, so liegt am Tage, dass das, was er wahrgenommen zu haben glaubt, nicht nach Gesetzen der Ideenassociation aus seiner vorhergehenden Vorstellungsthätigkeit hervorgegangen sein kann, sondern sich als etwas neues von aussen her in denselben eingedrängt hat.

Die bisher besprochenen Merkmale zur Unterscheidung der Wahrnehmungen von den Einbildungen erhalten nun eine eigenthümliche Anwendung, welche für die Bildung und die Richtigkeit unserer Weltanschauung von durchgreifender Wichtigkeit ist, durch die Thätigkeit, zu der unsere Wahrnehmungen uns veranlassen. Indem wir in der uns umgebenden Welt gewisse Veränderungen hervorzubringen versuchen, und hiebei von gewissen Voraussetzungen über ihr Dasein und ihre Beschaffenheit ausgehen, machen wir unausgesetzt, in Millionen von Fällen, die Probe über die Richtigkeit der Vorstellungen, die wir uns von ihr gebildet haben; wir ergänzen und prüfen die Beobachtungen, die wir über sie angestellt, und die Schlüsse, die wir aus ihnen gezogen haben, durch Versuche, die von uns bald absichtlich bald unabsichtlich, in der Regel für praktische, theilweise aber auch für wissenschaftliche Zwecke angestellt werden. Diese Versuche liefern uns nun ein doppeltes Ergebniss. In sehr vielen Fällen hat unsere Thätigkeit diejenige Veränderung der äusseren Erscheinungen und ihrer Einwirkung auf unsern eigenen Zustand zur Folge, die wir von ihr erwartet haben: nachdem wir eine Stunde gegangen sind, befinden wir uns in einer anderen Gegend, nachdem wir Nahrung zu uns genommen haben, fühlen wir uns erquickt, nachdem wir zu unserem Freund in's Zimmer getreten sind, unterhalten wir uns mit ihm u. s. w. In anderen Fällen tritt das Gegentheil ein: wir wollen eine bestimmte Veränderung in der Aussenwelt, und vermittelst derselben auch eine solche unseres eigenen Zustandes herbeiführen; aber das, was wir erwarteten und beabsichtigten, tritt nicht oder in wesentlich anderer Art ein, und unerwartetes drängt sich unserer Wahrnehmung und unserem Gefühl auf. Wer nun entschlossen wäre, die Realität der Aussenwelt unter allen Umständen zu läugnen, der müsste sich die Erfahrungen der ersten Klasse

mittelst der Annahme zurechtlegen, dass die unserer Erwartung entsprechenden Erscheinungen nur durch diese Erwartung selbst hervorgerufen werden. Wir glauben uns, müsste er sagen, in einer anderen Gegend zu befinden, weil wir glauben, wir seien eine Stunde weit gegangen, und wir glauben dieses, weil wir die Absicht hatten, so weit zu gehen; wir glauben uns satt gegessen zu haben, weil wir uns satt essen wollten. Allein diese Behauptung würde nicht allein (wie schon S. 261 f. gezeigt ist) den thatsächlichen Unterschied der Wahrnehmungen von den Phantasiebildern, des wachen Lebens von dem Traumleben, zu einem unerklärlichen Räthsel machen, sondern sie würde auch die Frage nicht beantworten können, wesshalb denn eine scheinbar auf äussere Objekte gerichtete Thätigkeit nöthig wäre, um gewisse Veränderungen in den Bewusstseinserscheinungen herbeizuführen, wenn es solche Objekte in Wahrheit gar nicht gibt. Wie kann ich Hunger empfinden und wie diesen Hunger durch Essen zu stillen glauben, wenn ich keinen Leib habe und wenn es keine Nahrungsmittel gibt, die ich ihm zuführen könnte? Warum lässt nicht das einzige reale Wesen, das Ich, jenes unangenehme Gefühl unmittelbar verschwinden? wozu der unnöthige Umweg? Und ebenso in allen andern gleichartigen Fällen. Man wird auf diese Fragen keine andere Antwort finden können, als die Fichte's, dass dem Ich die Erscheinung der Aussenwelt und seiner Wechselwirkung mit derselben als Bedingung seines eigenen Selbstbewusstseins unentbehrlich sei. Aber von dieser Antwort haben wir schon S. 256 ff. gesehen, dass sie uns, folgerichtig zu Ende gedacht, nöthigt, dem Nichtich die gleiche Realität zuzugestehen, wie dem Ich, dass sie die Selbstwiderlegung dieses ganzen subjektiven Idealismus in ihrem Schosse trägt. Noch unmittelbarer widerlegen ihn aber die Fälle, in welchen unsere Einwirkung auf die Aussenwelt Erscheinungen herbeiführt, die wir von ihr nicht erwartet, von denen wir vielleicht nicht die geringste Vorstellung gehabt hatten. Denn in diesen Fällen ist die oben besprochene Auskunft, dass das später erlebte nur eine Folge der vorangegangenen Erwartung sei, ausgeschlossen. Wenn das Kind nach dem Licht

greift und sich die Finger verbrennt, lässt sich diess nicht aus seiner Vorstellung über die Folgen seines Thuns erklären, denn es hat diese Vorstellung nicht gehabt; wenn Berthold Schwarz, wie erzählt wird, bei einem chemischen Versuch durch die Explosion des Schiesspulvers überrascht wurde, das er verfertigt hatte, ohne es zu wissen, so war diess ein Ereigniss, das ihm selbst im Traume nicht hätte einfallen können. Wie das Neue in unseren Wahrnehmungen uns den Beweis liefert, dass sie nicht unsere freie Schöpfung sind, so beweisen uns die unerwarteten und nicht vorherzusehenden Erfolge unserer Handlungen, dass wir es bei denselben mit realen, von unsern Vorstellungen unabhängigen Dingen zu thun haben.

Es könnte überflüssig und pedantisch erscheinen, so umständlich zu beweisen, was im Grunde niemand ernstlich bezweifelt. Allein so lange es noch Philosophen gibt, die der Meinung sind, eine Ueberzeugung von so durchgreifender Bedeutung sei nicht mehr als eine Voraussetzung, deren Gewissheit sich nicht über die eines Glaubensartikels erheben lasse, wird es auch nöthig sein, diese Meinung zu widerlegen; so lange man noch Behauptungen zu hören bekommt, wie die, dass die Welt ausser uns eben auch nur aus Vorstellungen bestehe, dass wir doch nie über unser eigenes Bewusstsein hinauskommen u. s. w., wird es auch am Platze sein, daran zu erinnern, wie oberflächlich es ist, wenn man sich mit so unklaren Allgemeinheiten begnügt, statt durch eine genaue Untersuchung unserer Vorstellungen festzustellen, ob und wie sie zu ihren Objekten führen können. Aber auch an sich selbst ist es eine Aufgabe, an welcher die Erkenntnisstheorie nicht vorbeigehen darf, festzustellen, wie wir dazu kommen und welches Recht wir haben, einen Theil unserer Vorstellungen auf äussere Objekte zu beziehen; und ohne die befriedigende Beantwortung dieser Frage ist auch die aller andern, die mit ihr im Zusammenhang stehen, nicht möglich. Denn um uns auf Grund der Erfahrung eine bestimmte Weltansicht bilden zu können, müssen wir selbstverständlich vor allem wissen, ob es überhaupt eine ausser uns für sich bestehende Welt gibt; und um das Verfahren festzustellen,

durch das wir zu richtigen Vorstellungen von der Beschaffenheit dieser Welt kommen können, müssen wir uns deutlich machen, auf welchem Wege sich zunächst ihr Dasein darthun lässt. Wird uns dieses nur dadurch gewiss, dass wir in ihr die unerlässliche Bedingung unserer Wahrnehmungen erkennen, so folgt, dass auch jede weitere Bestimmung über die Beschaffenheit der Dinge nur auf demselben Wege gefunden werden kann: alle unsere Vorstellungen über die Welt ausser uns sind Hypothesen, welche wir aufstellen, um uns diejenigen Bewusstseinserscheinungen zu erklären, die wir nicht als blos subjektive Vorgänge zu begreifen wissen, und alle die Untersuchungen, auf denen unsere wissenschaftliche Weltansicht beruht, führen sich auf die Frage zurück, welche objektive Ursachen das Weltbild voraussetzt, das unsere Wahrnehmungen uns zeigen [39]).

So weit wir nun bis jetzt sind, hat unsere Erörterung erst das allgemeine Ergebniss geliefert, dass unsere Wahrnehmungen durch irgend welche von uns selbst verschiedene Ursachen bedingt seien. Berkeley war nun der Meinung, alle diese Ursachen seien auf eine einzige, auf die Gottheit zurückzuführen: sie rufe durch ihre Einwirkungen in unserem Geiste diejenigen Bilder hervor, welche durch die Unwiderstehlichkeit und die Regelmässigkeit ihres Auftretens den Eindruck realer Gegenstände auf uns machen (vgl. S. 236 f.). Allein diese, nur aus dem metaphysischen Standpunkt ihres Urhebers erklärbare, Hypothese liegt nicht allein der natürlichen Betrachtung der Dinge durchaus ferne, da nichts uns berechtigt, den unmittelbaren Grund der zahllosen und so verschiedenartigen Eindrücke, die wir erfahren, in einem und demselben Wesen, den Grund der Wahrnehmungen, die uns das Bild körperlicher Dinge liefern, in einem immateriellen Wesen zu suchen; sondern jene Hypothese widerlegt sich auch sofort durch den Umstand, dass die Erscheinungen, welche Berkeley für Wirkungen einer unendlichen Kraft hält, sich durchaus nur als Wirkungen endlicher Kräfte zeigen, die durch unsere Gegenwirkung verändert, beschränkt, unter Umständen ganz aufgehoben werden können. Die sinnlichen Eindrücke, sagt Berkeley, drängen sich uns mit so

unwiderstehlicher Gewalt auf, dass wir sie nur von einer allmächtigen Ursache herleiten können. Allein jene Voraussetzung ist nicht richtig. So lange ich bei ausreichender Beleuchtung auf einen Gegenstand hinblicke, kann ich freilich nicht anders als ihn sehen; aber wenn ich ihm den Rücken wende oder die Augen schliesse, sehe ich ihn nicht mehr. So lange ich einen Körper berühre, empfinde ich den Druck, der von seinem Widerstand herrührt; wenn ich meine Hand zurückziehe, hört diese Empfindung auf. Wenn unsere Empfindungen und Wahrnehmungen nichts anderes wären, als Einwirkungen des göttlichen Geistes auf den unsrigen, wäre diess unmöglich: diese Einwirkungen bedürften ja nicht allein keiner materiellen Vermittlung, sondern nach Berkeley wäre eine solche sogar unmöglich, und ihnen könnten wir uns durch keine in unserer eigenen Macht liegende Thätigkeit entziehen. Eben so wenig könnten wir sie auch durch eine solche irgendwie modificiren. Und doch thun wir diess hinsichtlich der Erscheinungen, die unsere Sinne uns zeigen, unaufhörlich. Wir glauben fortwährend unsern Körper zu bewegen und mittelst desselben auf die uns umgebende Welt einzuwirken, und wir machen die Erfahrung, dass auf gewisse von uns beabsichtigte, und wie wir annehmen auch ausgeführte, Thätigkeiten die ihnen entsprechenden Veränderungen in der Aussenwelt mit einer Regelmässigkeit folgen, welche uns nöthigt, sie für Wirkungen unserer Thätigkeit zu halten. Wenn wir ein Licht anzünden, zeigt sich das Zimmer erleuchtet; wenn wir schreiben, erscheinen die Zeichen, die wir zu Papier bringen wollten, vor unsern Augen; wenn wir mit jemand sprechen, beantwortet er unsere Fragen. Auf Berkeley's Standpunkt müsste man sich diess so erklären, dass man sagte: durch unsere Absicht zur Ausübung einer Thätigkeit werde die Gottheit veranlasst, einestheils in unserem Geiste das Bild der Erscheinungen hervorzurufen, die sie in der Körperwelt hervorbringen würde, wenn es eine Körperwelt gäbe und wenn wir selbst einen Leib hätten, durch den wir auf sie wirken könnten, anderntheils aber auch in andern Geistern (solche nimmt Berkeley ja an) da, wo wir auf sie zu wirken glauben, das Bild der

Erscheinungen, die sich für sie aus unserer Einwirkung ergeben würden, und dann wieder in uns das Bild derjenigen, welche eintreten würden, wenn sie auf unsere Einwirkung reagirten, unsere Fragen beantworteten u. s. w. Es ist indessen leicht zu sehen, dass man sich mit dieser Erklärung auf Schritt und Tritt in den Widerspruch verwickeln würde, die Wirksamkeit des allmächtigen Willens in den Dienst des menschlichen Willens zu ziehen, der durch sein Thun die Gottheit nöthigte, den endlichen Geistern fortwährend Erscheinungen vorzuspiegeln, durch die sie getäuscht und irregeführt würden; und es ist kaum nöthig, sich die Ungereimtheiten weiter auszumalen, in die man geriethe, wenn man irgend einen verwickelteren Vorgang, wie eine Theatervorstellung, eine Schlacht u. s. w., oder wenn man unsittliche und verbrecherische Handlungen, unter denen andere leiden, auf diesem Wege zu erklären versuchte. Aber Berkeley's Theorie lässt keinen anderen übrig; wie man ja immer in Schwierigkeiten aller Art geräth, wenn man einer unerwiesenen dogmatischen Voraussetzung zuliebe die natürliche Erklärung des thatsächlich gegebenen durch eine erkünstelte zu ersetzen versucht.

Sind wir aber auch genöthigt, unsere Wahrnehmungen von Dingen herzuleiten, die auf unsere Sinne einwirken und andererseits auch von uns Einwirkungen erfahren, so würde daraus noch nicht unmittelbar folgen, dass diese Dinge einen Raum einnehmen und räumlich ausser uns sind. Kant's Behauptung allerdings, dass sie diess nicht sein können, wenn der Raum eine apriorische Anschauungsform ist, war übereilt, da durchaus nicht abzusehen ist, wesshalb solche Bedingungen des äusseren Daseins, die für uns selbst ebensowohl, wie für die Dinge ausser uns gelten, in den apriorischen Gesetzen unserer Vorstellungsthätigkeit nicht sollten zum Ausdruck kommen können; wesshalb daher die letzteren nicht die gleiche objektive Geltung haben könnten, welche man, trotz Kant's Einsprache, denjenigen Gesetzen zugestehen muss, nach denen wir uns in unserem Denken bei der Bildung unserer Vorstellungen über die Zeit und die Zahl richten[40]). Ebensowenig beweist die erste von Kant's kosmologischen

Antinomieen. Denn wenn Kant hier zu zeigen sucht, dass die räumliche Unendlichkeit und die räumliche Begrenztheit der Welt gleich undenkbar seien, so beweist er doch das erste nur mit der Erwägung, dass wir die Grösse der Welt nur durch die Summirung aller ihrer Theile uns zur Vorstellung bringen können, eine unendliche Grösse nur durch die Summirung unendlich vieler Theile, diese aber, eben wegen der unendlichen Zahl jener Theile, sich nie vollenden, mithin überhaupt nicht ausführen lasse; das andere aber beweist er daraus, dass die Welt, wenn sie begrenzt wäre, durch den leeren Raum begrenzt sein, und somit zu etwas, das kein Gegenstand ist, in einem Verhältniss stehen müsste. Allein weder der eine noch der andere von diesen Beweisen ist bündig. Die Welt könnte immerhin eine unendliche Ausdehnung und daher auch unendlich viele Theile haben, wenn wir auch nicht im Stande sind, sie zu zählen; man kann daher nicht schliessen: weil wir kein Unendliches durch successive Summirung seiner Theile zu construiren vermögen, könne ein solches auch nicht existiren[41]). Ebensowenig kann man aber andererseits behaupten: wenn die Welt begrenzt wäre, müsste sie durch den leeren Raum begrenzt sein. Diess ergibt sich vielmehr nur dann, wenn man sich unter dem Raum etwas für sich bestehendes, den Körpern seinem Dasein nach vorangehendes, gleichsam ein Gefäss vorstellt, das entweder leer oder voll sein könne, also nur unter der Voraussetzung eines bestimmten Raumbegriffs; sieht man dagegen in dem Raume nur etwas aus der Natur und dem gegenseitigen Verhältniss der Körper sich ergebendes, so kann es überhaupt keinen von diesem Verhältniss unabhängigen Raum geben; man kann sich daher die Welt begrenzt denken, ohne desshalb anzunehmen, dass sie von einem leeren Raum begrenzt sei, denn sie hätte keinen leeren Raum, sondern gar nichts ausser sich, es wäre, mit anderen Worten, der Gegensatz des Innen und Aussen gar nicht auf sie anwendbar, da dieser schon einen Raum ausser ihr voraussetzt.

Damit ist nun freilich noch nicht erwiesen, dass unsere Wahrnehmungen sich wirklich auf raumerfüllende Gegenstände, auf eine Körperwelt beziehen; noch weniger natürlich, dass die

Raumerfüllung dasjenige Merkmal dieser Gegenstände ist, welches ihr eigentliches Wesen und den Grund aller ihrer weiteren Eigenschaften enthält. Wie wir vielmehr nur durch Causalitätsschlüsse von den Bewusstseinserscheinungen, die uns allein unmittelbar gegeben sind, zu ausser uns befindlichen und von uns selbst verschiedenen Gegenständen gelangen können, so lassen sich auch alle näheren Bestimmungen über die Beschaffenheit dieser Gegenstände nur auf diesem Weg finden. Dass die Aussenwelt uns als eine Körperwelt *erscheint*, ist eine Thatsache unseres Selbstbewusstseins; dass sie es auch *ist*, eine Annahme, die wir aus dieser Thatsache ableiten[42]). Wir schenken dieser Annahme Glauben, weil in unserer Erfahrung nicht allein nichts vorkommt, was sich mit ihr nicht vereinigen liesse, sondern weil es auch ohne sie ganz unerklärlich wäre, dass alle die Erwartungen und Berechnungen über die äusseren Vorgänge, welche von ihr ausgehen, durch die Erfahrung bestätigt werden, alle die Einwirkungen, die wir auf dieselbe in der Voraussetzung ihrer Körperlichkeit ausüben, den von uns erwarteten Erfolg haben. Dass es sich ebenso verhalten könnte, wenn die Dinge, welche uns als Körper erscheinen, in Wirklichkeit keinen Raum einnähmen, ist höchst unwahrscheinlich. Wenn sich eine Hypothese in zahllosen Fällen bewährt und durch keinen widerlegt wird, müssen wir sie als erwiesen betrachten. Eben diess ist aber hier der Fall; und man kann es auch nicht etwa daraus erklären, dass uns nur desshalb nie eine unsern Raumvorstellungen widersprechende Anschauung gegeben werden könne, weil eben *alle* unsere äusseren Anschauungen an dieselben gebunden seien. Denn sie sind diess auch nach Kant's Voraussetzung nur ihrer Form nach; ihren Inhalt dagegen erhalten sie durch die Einwirkung der Dinge. Dass also z. B. alle Körper einen Raum einnehmen, wäre eine Folge unserer Raumanschauung; dass sie dagegen hinsichtlich ihrer Grösse, ihrer Gestalt, ihrer Dichtigkeit u. s. w. sich unterscheiden, rührte nicht von ihr, sondern von der objektiven Beschaffenheit der Dinge her. Wenn nun unsere Raumanschauung der letzteren nicht entspräche, wie wäre es denkbar, dass beide in keinem

von den zahllosen Fällen, mit denen wir es zu thun haben, in Widerstreit kämen? wie sollten wir es uns erklären, dass der uns grösser erscheinende Körper bei gleicher Dichtigkeit immer auch schwerer ist, dass die Krystalle in den Formen anschiessen, welche die Geometrie construirt, dass die Anziehungskraft der Körper und die Lichtstärke im umgekehrten Verhältniss des Quadrats der Entfernung abnehmen u. s. w.; dass mit Einem Wort das physikalische Verhalten der Körper ausnahmslos mit den Gesetzen übereinstimmt, welche wir erst, wie man annimmt, nach subjektiver Anschauung in die Welt hineintragen? Durch die Objektivität des Raumes ist ferner auch die der Bewegung bedingt; wer den Raum für eine blos subjektive Anschauungsform hält, der müsste behaupten, alle die Vorgänge, welche sich uns als Ortsveränderung darstellen, seien in Wahrheit solche Veränderungen in dem Verhältniss der realen Wesen, die an sich selbst mit dem Raum gar nichts zu thun haben, und nur durch das trübende Medium unserer menschlichen Anschauungsformen betrachtet als Aenderungen ihres Orts oder ihrer Lage erscheinen. Worin dann freilich jenes reale Geschehen bestehe, diess, müsste man sagen, sei uns gänzlich unbekannt; nur das lasse sich aus der ausnahmslosen Gesetzmässigkeit des anscheinenden Naturlaufs schliessen, dass auch der wirkliche Naturlauf, die Gesammtheit der Veränderungen, welche den objektiven Inhalt der Bewegungserscheinungen bilden, einer gleich unverbrüchlichen Gesetzmässigkeit folge. Allein das, was man auf diesem Standpunkt zu der Form rechnen müsste, unter der wir das reale Geschehen auffassen, ist für dieses selbst nicht so gleichgültig, dass wir von ihm absehen könnten. Es verhält sich in dieser Beziehung mit der Bewegung nicht wie mit denjenigen Eigenschaften der Dinge, welche den Gegenstand der unmittelbaren sinnlichen Empfindung bilden, beispielsweise der Farbe. Bei dieser sind es gerade die optischen Erscheinungen selbst, die es uns unmöglich machen, sie für eine objektive Eigenschaft der Körper als solcher zu halten; bestimmte physikalische und physiologische Thatsachen nöthigen uns zu untersuchen und zu unterscheiden, was die beleuchteten Körper, was die Lichtstrahlen, und was unsere Sehwerkzeuge zur Ent-

stehung der Farbenempfindungen beitragen: der falsche Schluss, den wir anfangs gemacht haben, indem wir eine subjektive Erscheinung auf die Objekte übertrugen, wird auf Grund einer vollständigeren und genaueren Beobachtung berichtigt. Der Annahme dagegen, dass die Bewegung den Dingen selbst zukomme, steht nicht allein keine Thatsache im Weg, sondern der ganze Naturlauf würde für uns ohne dieselbe zu einem unlösbaren Räthsel. Wir könnten uns schlechterdings keine Vorstellung von den Vorgängen bilden, welche sich uns, unter der Form des Raumes aufgefasst, als Bewegungen darstellten, welche diess aber an sich selbst unmöglich sein könnten, wenn der Raum eine subjektive Anschauungsform ist, die blos für die Erscheinung, nicht für die wirkliche Welt, gilt. Wir könnten uns aber auch nicht erklären, wie jene Vorgänge sich in der Erscheinung den Bewegungsgesetzen, die doch nur für Dinge im Raume gelten, so vollkommen anbequemen könnten, dass niemals ein Zwiespalt zwischen beiden zum Vorschein käme; wie z. B. die Veränderungen, welche in dem Verhältniss der beiden Dinge-an-sich eintreten, deren Erscheinung wir Sonne und Erde nennen, mit den durch die Kepler'schen Gesetze geforderten räumlichen Bewegungen, die Veränderungen ansichseiender Dinge, welche sich uns als der freie Fall irdischer Körper, als Pendelschwingungen u. s. f. darstellen, mit den Galilei'schen Fallgesetzen sich ohne jeden Rest und jede Störung decken könnten. Und das gleiche gilt von allen den zahllosen Erscheinungen, welche uns die Naturwissenschaft als mechanische Bewegungen auffassen lehrt. Mit der Objektivität des Raumes würde man jede Möglichkeit ihrer Erklärung aufgeben, zugleich aber auch die thatsächlich vorliegende Gesetzmässigkeit ihres Eintretens und ihres Verlaufs unmöglich machen. Denn wenn die wirklichen Vorgänge sich nach Gesetzen richten, die uns unbekannt sind, und unsere Auffassung derselben nach Gesetzen, die als apriorische Bedingungen unseres Vorstellens von jenen Vorgängen nicht abstrahirt sind, und als blos subjektive Vorstellungsgesetze auch in keinem ursprünglichen Einklang mit ihnen stehen, so lässt sich nicht einsehen, wie es möglich sein sollte, dass unsere Auf-

fassung derselben mit dem wirklichen Geschehen nicht jeden Augenblick in Streit käme, und in Folge davon auch das scheinbare Geschehen statt der Ordnung, der es gehorcht, die grösste Unregelmässigkeit zeigte. Eine wissenschaftlich durchführbare Erklärung der Erscheinungen ist nur unter der Voraussetzung möglich, dass die Begriffe des Raumes, der Materie und der Bewegung etwas Reales und nicht blos Erscheinungen bezeichnen, die sich aus einer subjektiven, der wirklichen Beschaffenheit der Dinge nicht entsprechenden Anschauung ergeben.

Eine andere Frage ist es, ob der Raum, die Materie, die Bewegung etwas ursprüngliches oder etwas abgeleitetes, ob sie letzte, auf nichts anderes zurückführbare Realitäten oder Erzeugnisse tiefer liegender, unserer Wahrnehmung als solcher unzugänglicher Ursachen sind; und diese Frage aufzuwerfen, haben wir vielfache Veranlassung. Denn wenn auch die Vorstellung, als ob die Körperwelt als solche in irgend einem Zeitpunkt entstanden sei, unbedingt abzulehnen ist (hierüber vgl. S. 13 ff.), so verhält es sich doch anders mit der Annahme, sie sei die blosse Erscheinung von Kräften, welche an sich selbst immateriell erst in ihrem Zusammensein die raumerfüllende Masse und mit ihr auch den Raum selbst hervorbringen. Schon die Betrachtung der Körper als solcher führt uns, wie in den letzten Jahrzehenden namentlich Fechner und Lotze gezeigt haben[43]), dazu, die ausgedehnte Materie als ein System unausgedehnter Wesen zu fassen, welche durch ihre Kräfte sich ihre gegenseitige Lage im Raume vorzeichnen, und die Erscheinung der Undurchdringlichkeit und der stetigen Raumerfüllung dadurch hervorbringen, dass sie der Verschiebung unter einander wie dem Eindringen eines Fremden Widerstand leisten[44]). Denn nur diese immateriellen Atome sind wirklich einfachste Elemente, während jedes körperliche Atom aus Theilen zusammengesetzt ist, deren Zusammenhang und Verhältniss ebensogut, wie das der grösseren Massen, eine Erklärung fordern würde; und wenn die gewöhnliche Vorstellungsweise in der Raumerfüllung, welche das unterscheidende Merkmal des Körperlichen ausmacht, etwas ursprüngliches und keiner weiteren Ableitung bedürftiges sieht, so beruht diese theils auf der

Undurchdringlichkeit der Körper theils auf dem Zusammenhang ihrer Theile; aber jene ist, wie schon längst bemerkt wurde[45]), nur eine Folge der Widerstandskraft, mit der jeder Körper jedem andern den Eintritt in seinen Raum verwehrt, dieser nur eine Folge der Anziehung, die alle Theile der Materie nach bestimmten Gesetzen verknüpft. Ist aber die Raumerfüllung etwas abgeleitetes, so können die letzten Bestandtheile der Körper nur unräumliche Wesen sein. Zu derselben Annahme kommen wir aber auch noch von einer anderen Seite. Die Frage, wie die Seele als immaterielles Wesen mit ihrem Leib in einem Verhältniss gegenseitiger Einwirkung stehen könne, war für die Cartesianer (s. o. S. 230 ff.), und ist heute noch für die meisten nur desshalb so schwierig, weil sie die absolute Verschiedenheit des materiellen und des immateriellen Seins voraussetzen; denn es lässt sich allerdings nicht absehen, wie Dinge, die gar nichts mit einander gemein haben, nach bestimmten Gesetzen auf einander einwirken, die Vorgänge in dem einen solche in dem andern hervorrufen, die Zustände des einen durch solche des andern bedingt sein könnten[46]). Dieses Bedenken dadurch zu beseitigen, dass das Subjekt der Bewusstseinserscheinungen zu etwas körperlichem gemacht wird, verbietet uns die Einheit des Selbstbewusstseins[47]). Es zeigt sich mithin nur der entgegengesetzte Weg zur Erklärung jener Thatsache, die für unser ganzes Leben von so fundamentaler Bedeutung ist; denn die direkte Wechselwirkung von Seele und Leib durch das System der gelegenheitlichen Ursachen oder der prästabilirten Harmonie (S. 231. 234) zu ersetzen, wird sich heutzutage kaum noch jemand entschliessen. Wenn die Raumerfüllung und die raumerfüllende Masse erst aus den Beziehungen der einfachen Wesen entspringt, so hat es nicht die geringste Schwierigkeit, solche Beziehungen auch zwischen der Seele und demjenigen System einfacher Wesen anzunehmen, das ihr nächstes körperliches Organ bildet. Die Seele bleibt in diesem Verhältniss, wie jedes von den übrigen einfachen Wesen, an sich selbst raumlos, und die Vorgänge in ihrem Innern sind von allen mechanischen Bewegungen der Art nach verschieden. Aber durch das Zusammentreten

vieler einfachen Wesen bildet sich ein raumerfüllendes Ganzes, weil sie eben nicht blos mathematische Punkte sind, sondern Kräfte, die gegen einander wirken und sich dadurch ausser einander halten. Der Raum ist daher keine blosse Vorstellungsform, sondern ein reales Verhältniss wirklicher Dinge; aber er ist auch nichts ursprüngliches und an sich seiendes, nicht eine Form, in welche die Körper als ihr Inhalt erst hineingelegt würden, sondern die der Körperwelt anhaftende Form derselben, welche zugleich mit ihr aus dem Zusammensein einfacher Wesen entspringt, die zwar in ihrer Gesammtheit Erscheinungen Einer Urkraft[48], aber gegen einander selbständig und desshalb ausser einander sind.

Durch diese Ansicht über den Raum fällt nun auch ein weiteres Licht auf die (S. 271 berührte) Frage, wie sich die objektive Gültigkeit der Raumanschauung mit dem apriorischen Ursprung vertrage, den wir derselben mit Kant zusprechen müssen[49]. Apriorische Gesetze können sich unmittelbar immer nur auf unsere eigene Thätigkeit beziehen; wenn wir die Raumanschauung für eine apriorische erklären, so kann diess nur bedeuten, dass wir bei der Bildung unserer Raumvorstellungen Gesetzen folgen, die in der Einrichtung unserer eigenen Natur begründet sind. Unter welcher Bedingung können nun diese zunächst nur subjektiv gültigen Vorstellungsgesetze zugleich für die objektive Welt gelten? Kant antwortet, sie können es nur dann, wenn die objektive Welt selbst das Erzeugniss unserer Vorstellungsthätigkeit sei, womit aber in Wahrheit nur behauptet ist, sie können es nicht, denn eine von uns selbst erzeugte objektive Welt wäre, so weit sie von uns erzeugt ist, eben nur scheinbar eine objektive, in der Wirklichkeit existirte sie nur in unserer Vorstellung. Wir werden, unseren früheren Erörterungen entsprechend, sagen müssen: solche Vorstellungen über die Dinge, welche wir nach apriorischen Vorstellungsgesetzen gebildet haben, können in dem Fall mit der wirklichen Beschaffenheit dieser Dinge übereinstimmen, wenn jene Gesetze der Ausdruck von Verhältnissen sind, durch welche unser eigenes Sein und das der Objekte in gleicher Weise bestimmt wird.

So verhält es sich mit den Denkgesetzen; wenn wir sagen, Widersprechendes könne nicht in dem gleichen Subjekt vereinigt sein, jeder Fortgang von einem Zustand zu einem andern sei durch einen Causalzusammenhang vermittelt, so sprechen wir damit Bestimmungen aus, die für unser Denken nur desshalb gelten und nur desshalb von uns als innere Bedingungen desselben vorgefunden werden können, weil sie allgemein gelten. Ebenso haben wir uns die apriorische Gültigkeit der Zahlvorstellungen daraus zu erklären, dass die Verknüpfung eines Mannigfaltigen zur Einheit der Vorstellung [50]) unter den gleichen Gesetzen steht, wie das Zusammensein desselben in Einem Gegenstand; die der Zeitvorstellungen daraus, dass die Zeit die gemeinsame Form aller Veränderungen ist und daher für die ausser uns und für die in uns gleichsehr gilt. Bei der Raumvorstellung würde uns diese Erklärung im Stiche lassen, wenn die Immaterialität der Seele jede ursprüngliche Beziehung derselben zu Raumverhältnissen ausschlösse; sie zeigt sich auch hier anwendbar, wenn die Raumerfüllung und mit ihr der Raum selbst überhaupt erst aus dem Verhältniss der einfachen Wesen zu einander hervorgeht. Dann ist der Raum nicht blos, wie Kant ihn auffasst, die Form unserer äusseren Anschauung, sondern die Form unseres äusseren Daseins, ein Verhältniss, in welches das vorstellende Wesen durch seine Verbindung mit andern, zunächst also durch seine Verbindung mit seinem Leibe, von Hause aus hineingestellt ist; und so wenig es auffallendes hat, dass ihm die Aenderung seiner inneren Zustände die Form des zeitlichen Geschehens in allgemeingültiger Weise verständlich macht, ebensowenig kann es uns überraschen, wenn es sein Verhältniss zu einer Aussenwelt unter den Bedingungen auffasst, welche ihm durch seine Beziehung zu seinem Leibe vorgezeichnet sind, wenn es daher für die Bildung seiner Raumvorstellungen an apriorische Gesetze gebunden ist.

Anmerkungen.

1. Die näheren Nachweisungen über diese und die übrigen in der vorstehenden Abhandlung berührten alten Philosophen findet man in meiner „Philosophie der Griechen“, an den im Register verzeichneten Orten.

2. Sextus der Empiriker in den a. a. O. III, b, 54 f. besprochenen Erörterungen adv. Math. IX, 366—404. III, 22 ff. Pyrrh. Hypot. III, 38 ff. Die letzte Quelle dieser Beweisführungen scheinen Karneades und sein Schüler Klitomachus zu sein.

3. Vgl. Phil. d. Gr. I, 984 f. 4. Aufl.

4. Medit. I, Cartesii Opera ed. Amstlelod. 1654 I, S. 6. Medit. II, S. 12 f. VI, S. 38 f.

5. Medit. VI, S. 40. Ueber den Werth dieses Beweises fällt schon David Hume (An inquiry concerning human understanding Sect. 12, Bd. III, 171 der Essays and treatises, Basel 1793) das richtige Urtheil, mit dem unsere Erörterung im folgenden und S. 233 übereinstimmt: *To have recourse to the veracity of the supreme Being in order to prove the veracity of our senses, is surely making a very unexpected circuit. If his veracity were at all concerned in this matter, our senses would be entirely infallible, because it is not possible that he can ever deceive. Not to mention, that, if the external world be once called in question, we shall be at a loss to find arguments, by which we may prove the existence of that Being or any of his attributes.*

6. In der oben angeführten Stelle Medit. II, S. 13, wo es unter anderem heisst: *dicimus enim nos videre ceram ipsammet si adsit, non ex colore, vel figura eam adesse judicare,* in Wahrheit jedoch *id quod putabam me videre oculis, sola judicandi facultate quae in mente mea est, comprehendo.*

7. Das nähere über die hier berührte Entwicklung der cartesianischen Lehre findet man in jeder Geschichte der neueren Philosophie, z. B. bei Erdmann I, b, 1 ff. K. Fischer I, b, 13 ff. Windelband I, 181 ff. Ueber Geulincx vgl. m. auch die zwei Programme von E. Pfleiderer: Arn. Geulinx (Tüb. 1882), Leibniz und Geulinx (Tüb. 1884) und meine Abhandlung in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1884, Nr. 31.

8. Wenn es wirklich (nach einer von Lange Gesch. d. Materialismus I, 220 Anm. 63 beigebrachten Notiz) um 1713 in Paris einen Malebranchisten gegeben hätte, der sich selbst für das einzige geschaffene Wesen zu halten geneigt war, so wäre derselbe ebendamit über den Standpunkt von Malebranche noch viel weiter hinausgegangen, als diess um jene Zeit von Collier (s. Anm. 11) geschehen ist. Indessen hält Vaihinger (Strassburger Abhandl. zur Philos. S. 93) nach Hamilton's Vorgang diesen „Malebranchisten“ mit Recht für eine Erfindung der jesuitischen Polemik.

9. Principia philosophiae II, 4. Medit. VI, S. 41.

10. Vgl. meine Gesch. d. deutschen Phil. S. 86 ff. 111 ff. K. Fischer Gesch. d. n. Phil. II, 303 ff. 382 ff. 2. Aufl. u. a.

11. Collier lebte 1680—1732, Berkeley 1684—1753; die Clavis universalis des ersteren, die aber nur eine ihm seit Jahren feststehende Ansicht aussprach, erschien 1713, Berkeley's Hauptschriften 1709—1713.

M. vgl. über Collier: RITTER Gesch. d. Phil. XII, 216 ff. WINDELBAND Gesch. d. neueren Phil. I, 311 f. ERDMANN Grundriss d. Gesch. d. Phil. II, § 291, 2. 3. S. 216 f. 3. Aufl. VAIHINGER S. 99 der Anm. 8 genannten Strassburger Abhandlungen; über Berkeley: RITTER a. a. O. S. 233 ff. ERDMANN Gesch. d. neueren Phil. II, b, 185 ff., wo man auch die wichtigeren Belegstellen findet. K. FISCHER Francis Bacon S. 698 ff. 2. Aufl. WINDELBAND I, 300 ff., auch meine Gesch. d. deutschen Phil. S. 316 f. 2. Aufl.

12. Der Sache nach hatte diess, wie Anm. 9 nachgewiesen ist, schon Descartes, und lange vor beiden schon Demokrit (vgl. meine Phil. d. Gr. I, 783 f.) gesagt. Locke nannte diejenigen Eigenschaften, von denen er annahm, dass sie den Dingen selbst zukommen, primäre, die andern sekundäre. Eine merkwürdige, lebhaft an Kant erinnernde Anwendung macht schon GEULINCX von dem S. 233 besprochenen Satze Descartes', wenn er in seiner Metaphysik S. 120, Anm. 1 auseinandersetzt: Gott habe gewissermassen zwei Welten geschaffen: die Welt, wie sie an sich *(in se)* ist, und die Welt, wie sie sich unsern Sinnen darstellt; jene sei nichts anderes, als die mannigfaltig und geordnet bewegte Materie, diese, reizvoller und kunstreicher als die andere, habe ihr Dasein nur in uns und unseren Sinnen.

13. Die Stellen, in denen Hume das obige auseinandersetzt, finden sich in seiner Abhandlung über die menschliche Natur (Treatise of human nature) I. Buch, 1. Th. Sect. 1. 4. 3. Th. Sect. 1—8. 4. Th. Sect. 2. 4; in der Inquiry (s. o. Anm. 6) Sect. 2. 4. 5. 7. 12; vgl. RITTER a. a. O. 302 ff. ERDMANN II, a, 167 ff. FISCHER Bacon 746 ff. WINDELBAND I, 316 ff. — Kant und Fichte betreffend mag es an einer allgemeinen Verweisung auf die eben genannten und auf meine Geschichte der deutschen Philosophie genügen, wo auch die Quellenbelege angegeben sind.

14. Vgl. meine Gesch. d. deutschen Phil. S. 351 f. 2. Aufl. B. ERDMANN in s. Ausgabe von Kant's Prolegomena S. XLIV—LXVI.

15. Auch die „Widerlegung des Idealismus“, welche Kant in die zweite Auflage der Kritik d. r. V. (S. 274 f. vgl. Vorr. S. XXXIX) aufgenommen hat, will nicht den „dogmatischen Idealismus“ Berkeley's widerlegen, der „die Dinge im Raum für blosse Einbildungen erkläre“ (dieser, sagt Kant, sei schon in der „transcendentalen Aesthetik“, durch seine Lehre von der Subjektivität der Raumvorstellung, beseitigt), sondern den „problematischen Idealismus“ Descartes', d. h. die Behauptung, wir seien nicht im Stande, „ein Dasein ausser dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen“; und sie dreht sich demgemäss auch wirklich nur um den Satz, dass „das empirisch bestimmte Bewusstsein unseres eigenen Daseins“ durch die Wahrnehmung eines Beharrlichen ausser uns bedingt sei. Was daher hier bewiesen wird, ist nur dieses, dass die Dinge ausser uns ebensoviel empirische Realität haben, wie wir selbst, d. h. dass wir uns nicht als Ich denken können, ohne „Gegenstände im Raum“ ausser uns anzunehmen. Das gleiche hatte aber Kant auch schon in der ersten Auflage S. 375—377 (630 f. Erdm.), in der Kritik des vierten psychologischen Paralogismus, darzuthun versucht; schon hier will er zeigen, dass „unseren äusseren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume correspondire“, „dass äussere

Wahrnehmung eine Wirklichkeit im Raume unmittelbar beweise", und dieser Raum, obwohl an sich blosse Form der Vorstellungen, „dennoch in Ansehung aller äusseren Erscheinungen (die auch nichts anderes als blosse Vorstellungen sind) objektive Realität habe", dass unsere äusseren Sinne „ihre wirklichen correspondirenden Gegenstände im Raume haben". Dass dagegen die Annahme räumlicher Gegenstände ihrerseits wieder durch Dinge bedingt sei, denen eine von unserer Vorstellung unabhängige Realität zukomme, dass es Dinge-an-sich gebe, hat Kant in seiner „Widerlegung des Idealismus" weder bewiesen noch zu beweisen versucht. Wenn er sich daher in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik d. r. V. S. XXXIX Anm. so äussert, als ob er auch diesen Beweis hier geführt hätte, so hat er sich durch seine, ihm selbst freilich feststehende, Ueberzeugung von der Realität der Dinge-an-sich verleiten lassen, in jene Beweisführung mehr hineinzulegen, als wirklich darin liegt. Um vor einer solchen Verwechslung gesichert zu sein, hätte Kant die zwei Fragen: nach der Realität der Dinge-an-sich, und nach der Realität der Dinge im Raume, scharf unterscheiden müssen. Auf die erste war vom Standpunkt seines Systems aus zu antworten: der „transcendentale Grund" unserer Empfindungen könne nur in Dingen liegen, die nicht erst durch unsere Vorstellungsthätigkeit entstehen. Auf die zweite antwortet Kant: Gegenstände im Raume seien eine Bedingung unseres eigenen „empirisch bestimmten" Daseins, unseres Daseins in der Zeit. Kann er aber auch unter dieser Voraussetzung den Dingen ausser uns die gleiche empirische Realität zuschreiben, wie unserem eigenen empirischen Ich, kann er behaupten, wir seien uns des Daseins von Dingen ausser uns ebenso sicher bewusst, als wir uns bewusst sind, dass wir selbst „in der Zeit bestimmt existiren" (Krit. d. r. V. 2. Aufl. S. XLI), so folgt doch daraus nicht das geringste für die „transcendentale Realität" von Dingen-an-sich, d. h. von solchen, die nicht räumlich ausser uns sind, diese hätte vielmehr selbständig erwiesen werden müssen, und diess ist nicht geschehen. Auf Kant's Widerlegung des Idealismus näher einzugehen, ist hier nicht der Ort; m. vgl. darüber B. Erdmann Kant's Kriticismus (1878) S. 197 ff., namentlich aber die eindringende Untersuchung von Vaihinger: „Zu Kants Widerlegung des Idealismus", in den Strassburger Abhandlungen zur Philosophie S. 85—164. Diese letztere, so eben erschienene, Arbeit konnte für den Text der vorliegenden Abhandlung nicht mehr benützt werden.

16. Einer Prüfung dieser Voraussetzung habe ich mich im zweiten Theil dieser „Vorträge" u. s. w. S. 492 f. 518 ff. unterzogen.

17. Vgl. über Beck meine Gesch. d. deutschen Phil. S. 477 f. 2. Aufl., über Fichte ebd. 486.

18. Diese Lücken und Widersprüche sind Gesch. d. deutsch. Phil. S. 706 ff. eingehender nachgewiesen.

19. M. vgl. über Jacobi und Fries a. a. O. S. 440 ff. 458; über die schottische Schule Erdmann Gesch. d. n. Phil. II, b, 416 ff. Ritter Gesch. d. Phil. XII, 566 ff.

20. Die Welt als Wille und Vorstellung, W. II, 124 vgl. meine Gesch. d. deutsch. Phil. S. 708 f.

21. Vgl. Bd. II, 510 ff. der vorliegenden Schrift.

22. Kritik d. r. Vern. 2. Ausg. Vorr. S. XXXIX, zunächst gegen Jacobi.

23. Eingehender habe ich diesen schon S. 245 berührten Punkt Bd. II, 501 ff. besprochen.

24. Aus einem andern bei den sog. unmittelbaren Schlüssen, die ich lieber analytische nennen möchte, weil der Schlussatz in ihnen durch die blosse Analyse dessen gefunden wird, was in der einen Prämisse enthalten ist („kein Mensch ist unfehlbar, also ist es auch dieser Mensch nicht"); aus zwei andern in den sog. mittelbaren, oder besser: synthetischen Schlüssen.

25. Näheres hierüber Bd. II, 512 ff.

26. Beispiele dafür a. a. O. S. 62 f. u. oben S. 233.

27. Hierüber Bd. II, 514 ff.

28. Handbuch der physiologischen Optik 1. Aufl. (1867) S. 447 ff. vgl. „Die Thatsachen in der Wahrnehmung" S. 27; wobei es eine untergeordnete Differenz ist, dass diese Schlüsse von HELMHOLTZ als Induktionsschlüsse, von mir mit Hume als Schlüsse von der Wirkung auf die Ursache bezeichnet werden, denn den letzten Grund, durch den unsere Induktionen überzeugende Kraft erhalten, sieht auch er in dem Causalgesetz.

29. Wie Anm. 6 gezeigt ist, bemerkte schon DESCARTES, dass die Dinge als solche nicht durch die Sinne, sondern lediglich durch den Verstand erkannt werden, wenn er auch diese Erkenntniss nicht einen Schluss, sondern ein Urtheil nennt. Dass die Vorstellung der Dinge aus einem Schluss, und zwar aus einem Causalitätsschluss, entspringe, hat zuerst HUME behauptet, dessen ganze Skepsis auf diesem Satze beruht (vgl. S. 238 f.); und wenn er diesen Schluss nicht direkt als einen unbewussten bezeichnete, legt doch seine ganze Beschreibung der Vorgänge, durch welche uns die Objektsvorstellung entstehen soll, diesen Gedanken sehr nahe: ein Schluss, der sich nicht auf die Vernunft, sondern auf Gewohnheit und Ideenassociation gründet, und uns von der Natur aufgedrungen wird, ist eben das, was wir einen unbewussten Schluss nennen. Von Hume weicht KANT zwar dadurch ab, dass er bei der Bildung der Objektsvorstellungen alle Kategorieen, nicht blos die der Causalität, mitwirken lässt (vgl. meine Gesch. d. deutsch. Phil. S. 350 f. 354). Aber auch er erklärt ausdrücklich: „wenn man äussere Erscheinungen als Vorstellungen ansehe, die von ihren Gegenständen als an sich ausser uns befindlichen Dingen in uns gewirkt werden, so sei nicht abzusehen, wie man dieser ihr Dasein anders als durch den Schluss von der Wirkung auf die Ursache erkennen könne" (Krit. d. r. V. 1. Ausg. S. 372, S. 628 Erdm.). Als die Ursache unserer äusseren Anschauungen betrachtet aber auch er selbst die Dinge; nur dass sie nicht ihre äussere (d. h. räumlich ausser uns befindliche), sondern ihre „transcendentale" Ursache sein sollen. Unter Verweisung auf die eben angeführte Aeusserung Kant's bemerkt FICHTE (Zweite Einleit. in die Wissenschaftsl. von 1797. WW. I, 482): nur durch einen Schluss vom Begründeten auf den Grund, also durch Anwendung des Begriffes der Causalität, könnte man zur Annahme eines vom Ich verschiedenen Etwas kommen. In seinem eigenen System ist es nicht der Verstand, sondern die Einbildungskraft, durch welche die Objekte für uns Realität erhalten,

dagegen hebt er hervor, dass diese Handlung der Einbildungskraft dem Bewusstsein als Bedingung desselben vorangehe (Grundl. d. Wissenschaftsl. WW. 1. Abth. I, 226 f.). Noch näher berührt sich aber SCHOPENHAUER mit Hume. Da er alle Kategorieen auf den Satz des Grundes zurückführt, lässt er auch die Vorstellung der Objekte nur dadurch entstehen, dass dieser Satz, oder was im vorliegenden Fall damit gleichbedeutend ist, dass das Causalitätsgesetz auf die Empfindungen angewandt wird; und sagt er auch, diese Verstandesoperation sei keine discursive, mittelst Begriffen und Worten vor sich gehende, sondern eine intuitive und ganz unmittelbare, kein Schluss in abstrakten Begriffen, durch Reflexion und mit Willkür, sondern unmittelbar, nothwendig und sicher, so bezeichnet er sie doch zugleich als „Erkenntniss der Ursache aus der Wirkung", als eine Anwendung des Causalitätsgesetzes, bei welcher der Verstand „die gegebene Empfindung des Leibes als eine Wirkung auffasse, die als solche nothwendig eine Ursache haben müsse" (Werke I, 52 ff. II, 13 f.); wobei von der weiteren, eben nur in Schopenhauer's System erklärlichen, Behauptung, dass trotzdem zwischen Subjekt und Objekt kein Verhältniss von Ursache und Wirkung bestehe (a. a. O. II, 15 f.), hier abgesehen werden kann. Dass nun jene Verstandesoperation kein formeller, mit bewusster Reflexion vollzogener Schluss ist, räumt auch HELMHOLTZ ein, besteht aber dennoch mit Recht darauf, dass sie ein Schluss sei. Wie eine „Erkenntniss der Ursache aus der Wirkung" anders als durch einen Causalitätsschluss entstehen könnte, lässt sich nicht absehen. Die Ursache aus der Wirkung erkennen, heisst eben: sie aus ihr erschliessen; um von dem Gegebenen zu einem nicht gegebenen Grunde desselben zu kommen, muss man das Gegebene nach ausgesprochenen oder unausgesprochenen allgemeinen Regeln beurtheilen, muss es unter diese Regeln subsumiren, und den Begriff jenes Grundes mittelst dieser Subsumtion finden, d. h. ihn erschliessen. Wenn Schopenhauer die Erkenntniss der Dinge aus ihren Wirkungen für eine unmittelbare hält, so begeht er den gleichen Fehler, den andere dadurch begehen, dass sie die Dinge selbst für etwas in der Wahrnehmung unmittelbar gegebenes halten: er behandelt die Geistesthätigkeiten, deren wir uns nicht bewusst sind, als nicht vorhanden.

30. So fragt, wie S. 228 gezeigt ist, schon DESCARTES, wenn auch nur, um diese Vermuthung im weiteren Verlaufe abzulehnen; ernstlicher SCHOPENHAUER (die Welt als Wille u. Vorst. WW. II, 19 f.), der schliesslich findet, es gebe wirklich zwischen dem Traum und dem wachen Leben in ihrem Wesen keinen bestimmten Unterschied, das allein sichere Kriterium zu ihrer Unterscheidung sei das ganz empirische des Erwachens; womit wir ungefähr so klug sind, wie zuvor, und wie in dem S. 243, Anm. 20 berührten Falle.

31. Wie diess schon Bd. II, 499 angedeutet ist.

32. Man vgl. hierüber Bd. II, 486 f. Gesch. d. deutschen Phil. 506 f. 524. 539.

33. Welches von beiden gemeint sei, darüber hatte sich Fichte anfangs nicht erklärt und sich selbst ohne Zweifel die Frage gar nicht vorgelegt; in der Folge unterschied er, wie a. a. O. gezeigt ist, nach Schelling's Vorgang, immer bestimmter zwischen beiden und bezeichnete nur das reine oder absolute Ich als dasjenige, welches mit den Objekten auch die empirischen Ich, die Subjekte, aus sich erzeuge.

34. Dass aber diese Erwägungen nur solche überzeugen können, die überhaupt logischer Beweisführung zu folgen vermögen, dagegen bei dem von Schopenhauer (vgl. S. 243) unterstellten Idealisten im Tollhaus nichts ausrichten würden, ist natürlich kein Beweis gegen ihre Bündigkeit.

35. Es findet in dieser Beziehung alles das, was S. 16 über die Unmöglichkeit eines Weltanfangs und S. 20 über die Unmöglichkeit einer Entwicklung Gottes bemerkt ist, hier seine analoge Anwendung.

36. Ob sie auch im räumlichen Sinn ausser uns sind, war hier noch nicht zu untersuchen; man vergleiche hierüber S. 272 ff.

37. Wenn SCHOPENHAUER (die Welt als Wille u. s. w. WW. II, 21) behauptet, der Traum habe ebenso einen Zusammenhang in sich, wie das wirkliche Leben, so ist diess schief, und in dem Sinn, in dem er diesen Satz anwendet, thatsächlich unrichtig. Der Zusammenhang der Traumerscheinungen ist eben nur der subjektive der Ideenassociation; hier dagegen handelt es sich um einen solchen, der ihr Zusammensein in einer wirklichen Welt möglich machte.

38. Vgl. Bd. II, 499 f.

39. Vgl. ebdas. S. 497 f. 525.

40. M. vgl. hierüber Bd. II, 492 f. 518 ff. und dazu, Kant betreffend, meine Gesch. d. deutsch. Phil. 354 2. Aufl.

41. Kritik d. r. Vrn. S. 454 f. der 2. Originalausgabe.

42. Wie schon Bd. II, 525 bemerkt ist.

43. FECHNER Ueber die physikal. und philosoph. Atomenlehre (2. Aufl. Leipz. 1864) S. 105 ff.; LOTZE Mikrokosmus I, 31 ff. 386 ff. Metaphysik (1879) S. 364—386. Grundzüge der Metaph. § 62 ff. Grundz. der Naturphilosophie § 26 ff. Von seiner Ansicht unterscheidet sich die meinige an diesem Punkte wesentlich nur dadurch, dass ich den Raum nicht, wie er, für etwas blos unserer Auffassung angehöriges halte. Andere der seinigen verwandte Theorieen bespricht FECHNER S. 222 ff.

44. LOTZE Mikrokosmus I, 390.

45. So vor allem von Leibniz, weniger scharf aber auch schon von den Stoikern; vgl. über jenen: meine Geschichte der deutschen Philosophie S. 86 f. K. FISCHER Gesch. d. n. Phil. II, 304 f., über diese: meine Phil. d. Gr. III, a, 130 f. Zur Sache selbst Bd. II, 21.

46. Wie aus anderer Veranlassung schon Bd. II, 18 bemerkt ist.

47. Vgl. a. a. O. S. 20 f. 532 ff.

48. Hierüber vgl. m. ebdas. S. 18 ff.

49. In welchem Sinn und aus welchen Gründen, ist Bd. II, 505 f. auseinandergesetzt.

50. Dass alles Zählen davon ausgeht, ist a. a. O. S. 503 f. gezeigt.

VORTRÄGE

UND

ABHANDLUNGEN.

VON

EDUARD ZELLER.

DRITTE SAMMLUNG.

INHALT:

I. Die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt. (1878. 1884.)

II. Ueber die griechischen Vorgänger Darwin's. (1878.)

III. Eine heidnische Apokalypse. (1882.)

IV. Ueber den wissenschaftlichen Unterricht bei den Griechen. (1878.)

V. Ueber akademisches Lehren u. Lernen. (1879.)

VI. Ueber die Bedeutung der Sprache und des Sprachunterrichts für das geistige Leben. (1884.)

VII. Ueber das Kantische Moralprincip und den Gegensatz formaler und materialer Moralprincipien. (1879.)

VIII. Ueber Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze. (1882.)

IX. Ueber die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt. (1884.)

LEIPZIG,

FUES'S VERLAG (R. REISLAND).

1884.

